قال علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع

اسعاف المامول

حاوی فروع و اصول جامع معقول و منقول

بشرح زبدة الاصول

مطبع عشری لکھنؤ مزین عابد شد
در اثنا مقام باہتمام سید علی طبع

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من نزلت الكتاب بآيات محكمات واخر متشابهات ومؤولات لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم من الائمة الهداة ونصلي على من نسخ سنة الاولين بآيات بينات ومعجزات باهرات وآله الذين اجمعوا على ان يأسسوا اساس الدين بقوانين الاصول وشيدوا ابنيانه بتمهيد القواعد والضوابط على وفق المامول سيما على صنوه وصهره الصادع بالاوامر والنواهي العارف بحقائق الاشياء كما هي اما بعد فيقول العبد الخامل النزري ابو الحسن علي بن السيد نقي الرضوي غفر الله له سيئاته واسكنه بحبوحة جناته انه لما كان علم الاصول من اجل العلوم قدرا واوفرها ثمرا واكثرها نفعا واكملها جمعا وقد سعى في تدوينه جم غفير وجمع كثير من الاواخر والاوائل وصنفوا فيه كتبا ورسائل وبينوا فيها مهمات المسائل وزينوها بالحجج والدلائل وكان من احسن ما صنف في هذا الباب واخصر ما نشط اذهان اولي الالباب النميقة البهية البهائية والصحيفة الشريفة السنائية اعني بها الزبدة الوجيزة والجوهرة العزيزة للشيخ المحقق والفقيه المدقق النحرير القمقام والحبر الطمطام المشتهر في الآفاق العلامة على الاطلاق العالم الرباني والنور الشعشعاني بهاء الملة والدين اسكنه الله في اعلى عليين فلعمري انها رسالة قليلة اللفظ كثيرة المعنى حاوية من المطالب على ما هو اشرف واسنى صغيرة الحجم رشيقة النظم فادعاني بعض من اجابة حكم وامتثال امره غنم بان اشرحها شرحا يكشف استارها ويوضح مطالبها لطالبها فاستقلت من هذا الخطب الجسيم والشأن الفخيم اذكرني ما قيل فمن الف من كلمة ونظم بيتا او بيتين وعلما بان ايدي افكاري قاصرة عن الوصول الى هذه الدرجة العليا واجنحة عقولي ضعيفة عن التطاير دون تلك المرتبة القصوى مع ان السلف قد قصروا النظر عن تعمق النظر فيها واتموا التفصيل واغمضوا عن امعان الفكر دونها باحسن تكميل وان العلم في هذا العصر قد جفت

رياضه وبست حياضه وغار مائه وطار روائه حتى لم يبق معب يعبا بارابه وحارف يعرف قدر صحابه ولكن
لما لم يسعف بالاقاله ولا اغنى من المقالة لبيت دعوته تلبية المطيع وبذلت في مطاوعته جهد المستطيع ووجهت
بنان النظر الى حل عقد استارها وثنيت عنان البيان الى كشف خبيات اسرارها مع توزع الحال وتشتت البال
وضيق المجال متصديا لحل مطالب الكتاب معرضا عن ايراد ما يوجب الاطناب واسئل الله العصمة من اللحن
والاضطراب وبيده ازمة الصواب في كل باب اللهم اجب دعوتي بمحمد وآله الاطياب قال المصنف برد الله
مضجعه ونور مهجعه ابهى اسم التفضيل من البهاء وهو الحسن اللطيف الفائق اصل لغة ما يبتني عليه شيء يبتني
عليه الخطاب والخطاب يطلق على توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد ينقل الى الكلام الموجه كما نص عليه الطريحي النجفي
في مجمع البحرين وقال في الحاشية قد يراد بالخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يراد معناه المصدري
اعني توجيه الغير للافهام وعلى الاول جرى قولهم فلان لا يفهم الخطاب وعلى الثاني قولهم خطاب الاحمق حماقة انتهى
فمعنى العبارة ان احسن والطف كل اصل لغويا كان او اصطلاحيا الذي يبتني عليه الكلام الموجه نحو الغير
للافهام حمده تعالى وانما فسرنا بكل اصل بناء على ما قيل من ان النكرة الموصوفة تفيد العموم ثم الكلام الموجه
اعم من ان يراد به الحكم الشرعي او غيره فتخصيصه بالحكم الشرعي كما وقع من الشارح الخوشي غير موجه فتامل
واولى قول بالتنوين فصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول اي قول فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب
او مفصول لا يشتبه على من يسمعه ويجوز ابقائه على المعنى المصدري ووصف القول به مبالغة كما في زيد عدل
وان يكون بمعنى المقطوع به لا خلاف ولا ريب فيه حذو ما فسر قوله تعالى انه لقول فصل بان الوعد بالبعث
والاحياء بعد الموت قول فصل اي مقطوع به لا خلاف ولا ريب فيه كما صرح به شيخنا النجفي في مجمع البحرين
ثم وجه احسنية الحمد واولويته على ما ذكر ان متعلقه الذات العلية ولا ريب في اولويته على الاشياء طرا قال في
المنهية اي مفصول لا يشتبه على من يسمعه او فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب واما ارادة الفاصل بين الحق
والباطل كما روي عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى انه لقول فصل اي فاصل بين الحق والباطل ببيان
حال كل واحد منهما فلا يتمشى في الحمد الا بتكلف انتهى وجه التكلف ان اسم التفضيل اذا اضيف فالاكثر ان
يقصد به زيادة موصوفه على ما اضيف اليه فشرطه ان يكون موصوفه بعضا مما اضيف اليه ولما جعل حمد الله
اولى من القول الفاصل بين الحق والباطل يفوت شرطه اذ الحمد ليس من ابعاض القول الفاصل بين الحق
والباطل الا ان يكون من قبيل يوسف احسن اخوته فيقصد به الزيادة المطلقة على ما اضيف اليه سواء كان

من ابناضه او لا ینتمی الیه اولوا الالباب جمع لب وهو الخالص والمراد العقل لا انتماء الانتساب وانتسابهم الیه بان
یقولوا نحن اصحاب الکلام الفلانی وفیه مبالغة ولا حاجة الی جعله من باب القلب کذا فی المنهیة والحاصل ان اولی الالباب
یفتخرون بذلک الکلام حتی ینسبوا انفسهم الیه ویقولوا نحن اصحاب الکلام الفلانی لا ان الکلام یفتخر بهم وینتسب الیهم
ویعرف بهم هذا وان عم فی کل الخطاب عند اولی الالباب فانهم یعرفون الرجال بالمقال لا المقال بالرجال لا ان
المقصود فیما نحن فیه وصف الکلام وهو حاصل بدون القلب فلا حاجة الیه حمد من خبر لقوله ابهی او بالعکس نظراً
الی تخصصهما بالاضافة لکن الاول اولی لکون الاولیة من شان المبتدأ تنزه وتباعد عن وصمة التحدید والقیاس
الوصمة العیب والعاریة ما فی فلان وصمة ای لیس فیه عیب ونقص والمراد بالتحدید الحد بای معنی اخذ لکن
الظاهر مصطلح اهل المیزان ای لیس له جنس ولا فصل لاستلزامه الافتقار وبه صار التحدید وصمة وانما معرفته
بالاسماء والصفات کما ینطق به الروایات والقیاس مساواة الغیر له فی شیء من الصفات ولا ریب ان غیره تعالی
ممکن والقیاس یستلزم کون المقیس من جنس المقیس علیه فلو کان تعالی مساویا لغیره لکان معیبا کغیره وتقدس عن
ادراک العقول والحواس اما تقدسه تعالی عن الحواس فظاهر المعلومیة کونه غیر مرئی بالعقل والنقل واما عن ادراک
العقول فبناء علی عینیة وجوده وتشخصه تعالی لامتناع حصول ما هو کک فی ذهن من الاذهان عالیة کانت
او سافلة کما تقرر فی مقره والصلوة والسلام علی من ارسله لتبلیغ الاوامر والنواهی لا یخفی ما فیهما من البراعة
واعلم ان الصلوة فی کتاب الله جائت لمعان منها قوله تعالی وصل علیهم ای وادع لهم ان صلوتک ای دعائک
سکن وتثبیت لهم ومنها قوله ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا ای یرید بها الصلوة المفروضة ومنها اولئک
علیهم صلوات من ربهم ورحمة ای ترحم ومنها قوله اصلوتک تامرک ای دینک والمراد ههنا الثالث لا یذهب علیک
ان الصلوة وان کانت بمعنی الرحمة لکن یجوز ان یراد بها ههنا الاعتناء بشرفه صلعم ورفع شانه ونعم الارادة علی حد ما
قیل فی قوله تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی ومن ههنا قال بعضهم تشریف الله محمدا بقوله ان الله وملائکته
یصلون علی النبی الخ من تشریف آدم بالسجود وعلی ان الصلوة جائت بمعنی التعظیم ایضا ومنه اللهم صل علی محمد وآل
محمد ای عظمه فی الدنیا باعلاء ذکره وابقاء شریعته وفی الآخرة بتشفیعه فی امته وتضعیف اجره ومثوبته فلا حاجة
من نقلها من الرحمة الی تلک الارادة ثم ان المصنف رح لم یصرح باسمه تعظیما او تنبیها علی ان الوهم لا یتمشی الی
غیره بقرینة المقام وعدولا من اضعف الدلیلین من اللفظ الی اقواهما من العقل واشرف من عرفه اسرار الحقائق
بالنصب علی المفعولیة ای الحقائق المخفیة من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف الحقائق جمع حقیقة وهی الماهیة الموجودة

في الخارج وقد يطلق على الماهية مطلقا من حق يحق اذا ثبت والمعنى انه تعرفه واعلمه خفيات حقائق الاشياء
كما هي اي اسرار الحقائق في انفسها عليه من المواقع وحمل الحقائق على الاحكام المحكمة ينافيه تحليتها باللام
وذكر الاحكام فيما بعد وآله الذين من انوارهم نقتبس ونستضيء والاحكام المحكمة المشهورة وبآثارهم واخبارهم
المروية عنهم عليهم السلام المعلومية ان كل كلام اثر من آثار متكلمه وعلامة لوجوده يعرف مسائل الحلال والحرام المراد بالحلال
بقرينة التقابل ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح او بقية التعرض بهما لاهميتهما فانال صلوات الله
عليهم ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وفي بعض النسخ متقومة ولا يخ
تقوم اكثر الاجناس بالفصول بخلاف بعضها كالاجناس العالية وانما اتى به نظرا الى اكثرها على ان الجنس
عند الاصوليين بمعنى النوع عند المنطقيين كما صرح به العضدي وبل في تقوم الانواع بالفصول ريب كلا وبهذا
ظهر تزييف ما اورد على قوله متقومة بان الاجناس جمع محلى باللام فتفيد الاستغراق وجميع الاجناس ليس
متقومة بالفصول فائل وكيفما كان فنسخة منقسمة اولى من متقومة لظهور انقسام الاجناس بمعناها المتعارف بالفصول
دون التقوم اذ لا ريب في خفائه بالنسبة الى بعض الاجناس كما عرفت بل جميعها اللهم الا ان يق ان المراد
تقومها بها وجودا عينيا لا ريب في انها على طريقة الابهام فلا تتحصل عينا الا بالفصول ثم ان قوله ما دامت الفروع الخ كناية
عن التابيد لان ترتب الفروع على الاصول وكذا انقسام الاجناس بالفصول لا تنقضي بانقضاء الايام ولا
تنصرم بانصرام الشهور والاعوام وبعد مبني على الضم حالاته الثلث مشهورة فيقول الفاء اما على
توهم اما او ايما على تقديره راجي عفو ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي بفتح العين المهملة وبعدها
الف وميم مكسورة نسبة الى جبل عامل قطر بارض الشام الى جهة الجنوب من اعمال المدينة صفد باعتبار اقامته
بها مدة طويلة والا فمولده بعلبك كما في الحدائق الندية تحببا و زاد الله عنه هذا اي المرتب
الحاضر في الذهن فالاشارة مجازية لان الحقيقة انما يكون في المشاهد المحسوس فاذا اشير بها الى المعدومات
او الموجودات المجردة او المادية الغائبة عن الحس الحاضرة في الذهن كان ذلك مجازا تنزيلا لحضوره
عند العقل منزلة المحسوس الحاضر يا اخوان الدين جملة معترضة قصد بها الترغيب باظهار الشفقة والاضافة
مجازية من قبيل اضافة المسبب الى السبب لان الدين سبب الاخوة ومستنده ما روي عن سليمان الجعفري
عن ابي الحسن ع قال يا سليمان ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم برحمته واخذ ميثاقهم بالولاية فالمؤمن
اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة الحديث ما موصولة توفرت عليه دواعيكم جمع داعية وهو الباعث

وتحققه لا الى ما صنی بنفسه وحمل علی مبنی من کالترتیب بمعنی البناء بعید ثم وجه الحصر فی هذه الخمسة ما فی النهایة
لان المذکور فیها اما مقصود بالذات او لا الثانی الاول والاول اما ان یبحث فیه عن الادلة الشرعیة او لا
الاول الثانی والثانی اما ان یبحث فیه عما یشترک بعضها مع بعض فیه او عما رجح به بعضها علی بعض او عن حال
المستدل بها الاول الثالث والثانی الخامس والثالث الرابع المنهج الاول فی المقدمات والتعبیر بلفظ الجمع
ایماء الی ان المراد بالمقدمات مقدمات الکتاب لتنوعها اذ بعضها مقدمات الشروع وبعضها مقدمات العلم
ویمکن ان یراد بها ما یبدأ به قبل المقصود وانم من ان یکون مقدمة الکتاب او العلم والظرفیة تجوزیة اقامة للشمول
العمومی باعتبار التحقق العلمی مقام الشمول الظرفی وفیه ای المنهج الاول مطالب ثلثة سیاتی المطلب الاول
فی نبذ وهو القطعة من الشیء والمراد ههنا الحصة المتعلقة من مباحث هذا الفن من احواله ای علم الاصول کحده وثمرته
ومرتبته وموضوعه ونبذ من مبادیه المنطقیة المراد بالمبادی ما یتوقف علیه من الامور التی لیست بینة بنفسها و
من شانها ان تبین فی علم آخر وبالمنطقیة التصدیقات التی یتالف منها قیاسات العلم ثم تخصیص المنطقیة بالذکر
بالمبدئیة مع کون علم الکلام ایضا منها اما لمناسبتها کما هو الاقرب او دریاستها کما توهم لجمیع العلوم فتکون احری بالذکر
علم هذا العلم واسمه فی الاصل قبل العلمیة مرکب اضافی واعلم انه قد وقع التشاجر بین الفحول فی اسامی العلوم
واسامی الکتب هل هی اسماء اجناس او اعلامها فالمحققون علی الاول والبعض علی الثانی ولعل الحق لا یتجاوز
عن الاول بناء اعلی ان العلوم عبارة عن الملکة والتهیؤ القریب لاستخراج المسائل وعلی دخول علائم التعریف
علی تلک الاسماء والعلمیة ینافیه واعتبار دخولها للوصفیة الاصلیة تکلف علی انهم لا یعتبرون علم جنس فی
لفظ الا اذا دعت الضرورة اللفظیة الیه کوقوعه غیر منصرف وعدم وجود سبب آخر دون الواحد فیعتبرونه
ولذا صرح المحقق نجم الائمة الرضی بان علم جنس علم تقدیری وفی اسماء العلوم والکتب لیست الضرورة داعیة
الیه وظاهر قول المصنف برد الله مضجعه علم هذا العلم یشعر بالمذهب الثانی الا ان یقال بارادة الاسم من العلم کما ذکرنا
وانما اتی بلفظ العلم بالفتح للمجانسة بینه وبین العلم بالکسر فتامل ثم لما کان معرفة المرکب بمعرفة اجزائه فقال اما الاصول
لغة ما یبتنی علیها شیء ابتناء حسیا کابتناء السقف علی الجدران او عقلیا کابتناء الحکم علی البرهان واصطلاحا
القاعدة والراجح والدلیل والاستصحاب اشتراکا لفظیا وقد یراد به الحقیقة یقال اصل الانسان التراب ای حقیقته
واللغة یقال هو اصلا کذا ای لغة لکن المراد فیما نحن فیه هو المعنی اللغوی لیشمل مباحث الاجتهاد والتقلید والترجیح
وغیرها ولا یحتاج الی نقل اصول الفقه الی ما فسره المصنف بخلاف ما لو فسر الاصل بالدلیل فیکون اصول الفقه بمعنی

دلائل الفقه فيخرج عنه مباحث الاجتهاد والتقليد مما ليس بدليل الفقه فيحتاج الى نقله الى العلم بالقواعد الممهدة الخ ثم السبب في تفسير المصنف الاصل بالمعنى اللغوي والفقه بالمعنى الاصطلاحي هو اظهار المقصود من ان تسمية هذا الفن بهذا الاسم انما هو بهذا المعنى ويتحقق في ضمنه الاشارة ايضا الى مدح هذا الفن بانه موقوف عليه للفقه الاصطلاحي الذي هو من اشرف العلوم الشرعية فتامل **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تع لا يكادون يفقهون حديثا ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم النسبة بين الفهم والعلم عموم من وجه لتصادقهما على الفطن العالم وصدق الاول على العامي الفطن دون الثاني والثاني دون الاول على البليد العالم فالقول بترادفهما ينافيه العرف العام والمراد بالعلم ههنا التصديق كما هو المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قول المصنف فيما بعد وعلميتها بقرينة التقابل لا خصوص التصور ولا الاعم منه كما هو مصطلح اهل الميزان وتقسيم الى التصور والتصديق لفظي فلا يرد ان صحة التقسيم علامة كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك والتبادر علامة كون العلم حقيقة في التصديق فتعارضا فتساقطا والقول بان التبادر اطلاقي ايضا كما ان التقسيم لفظي فلا يكون احد منهما علامة الحقيقة فلا مرجح على الحمل بالتبادر الاطلاقي وطرح التقسيم يدفعه ان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية وهي المرجح على الحمل بالتبادر وان التبادر ليس اطلاقيا بل وضعي بشهادة صحة سلب العلم عن التصور اذ يصح ان يقال للمتصور انه ليس بعالم وان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم ههنا على مجازية اطلاق العلم على التصور فتدبر كذا افيد **بالاحكام** جمع الحكم وهو يطلق لغة على اسناد شيء الى آخر بطريق القطع ايجابا وسلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما واصطلاحا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والمراد ههنا مطلق الخمسة التكليفية وخروج الوضعيات عندنا غير مضر كما سياتي فارادة التصديقات من الاحكام كما وقع عن الشارح الحرفوشي ره غير مرضي لما ستعرف بعيد هذا على ان ارادة التصديق من العلم كما مر يابى بالف شامخ من الاباء حمل الاحكام على التصديقات فتامل — **الشرعية** ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع او ما من شانه ان يوخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع وان لم يوخذ بالفعل او ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ بلسان الشرع او العقل **الفرعية** ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية وخروج الاحكام الوضعية غير مضر لان الحق عندنا هو خروجهما عن المعرف بناء على ان المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلق بمسائله كما يشهد به

الوجدان والاستقراء فالمقصود بالذات من تدوين الفقه هو بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المترتب عليها
الثواب والعقاب المستخرجة المستنبطة عن ادلتها ويعمل بها هو ومقلدوه بها والاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين
هذا العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول مثلاً لو لم تكن راجعة الى وجوب
الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة فيه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا السببية ولو لدلوك الشمس ونحوها فثبت خروجها
عن المحدود كذا افيد واذا تبين لك ذلك فاستمع ان المراد بالاحكام الواقعة في الحد هي مطلق الخمسة التكليفية التي
تحققها مشروط بالعقل والقدرة والبلوغ والعلم واما ارادة النسب الخبرية او الجزئية او التصديقات او المسائل منها
لا يصح قيد الشرعية بمعانيها اما على الاول فلعدم اطراد التعريف بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها
انها النسب خبرية او جزئية او التصديقات او المسائل مأخوذة من الشارع بلسان العقل او الشرع والعلم بها ليس فقها و
اما على الثاني فلا يطرد ايضاً لصدقه على مسئلة الاحباط وتجسيم الاعمال الذين من شأنهما الاخذ من الشارع مع
ان العلم بها لا يسمى فقها واما على الثالث فلا يطرد ايضاً بل بما قلنا عن ادلتها التفصيلية الظرف اما متعلق بالعلم
كما هو الظاهر او بعامل مضمر كالماخوذة والمستنبطة او بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى
المعلولية عدم كونه ناشيا عن سبب فضلا من خصوص الادلة وخرج علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء و
الملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببية عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام
من تلقاء الملك العلام وايضاً لخرج علم المقلد والانبياء من قيد عن ادلتها لو اريد بها الادلة المعهودة عند
الاصوليين بناء على ان الاضافة للعهد فح يلزم استدراك قيد التفصيلية واما ارادة المعنى الاعم الشامل للادلة
التفصيلية والاجمالية من الادلة نظراً الى كون ضمها الجنس وجعل قيد التفصيلية مخرجا علم المقلد بنا فيها علم بعض
المقلدين الناشي عن الدليل تفصيلي بل بن بحرية اذا اورد عليه مسئلة بان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقي الآن يقوي بعدية التفصيلية فيقرها الداعي الى ارادة العهدية في التفصيلية وعدم ارادتها في الادلة مع عدم احتياج
قيد زائد على تقدير عهدية الادلة ثم **اقول** ما ذكرنا انما يستقيم لو بعيد دليل المقلد هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي من الادلة التفصيلية واما لو عد من الادلة الاجمالية كما عده بعض المحققين فلا ريب في
ان قيد التفصيلية لاخراج علم المقلد حتى يرتفع اشكال المجتهد المتمكن على الفقه المساوي او قوة قريبة من الفعل بان
يتهيأ له الاسباب والكتب ويعرف المبادي ويستعد لرد الفرع الى الاصل كما للمتجزي بل المطلق فلا يرد ان ظاهر
الاحكام المحلى باللام الجميع فلا يوجد للفقيه مصداق في الخارج لان المسائل متجددة يوما فيوما والاحاطة بالجميع للمجتهد متعذر

بل لا يصح التعريف المبني من معاني الجمع المحلى باللام ولا لانه على ارادة البعض من الاحكام يدخل علم المتجزي بناء على عدم حجية الظن
ثم اقول لو اريد من العلم معناه الاعم الشامل للعلم بالفعل والقوة وبالاحكام جميعها وجعل قوله فعلا او قوة بيانا له ولو
قريبة لاخراج من ليس له القوة القريبة بجميع الاحكام يستقيم الحد بسلم لانه يكون المعنى الفقه هو العلم بكل الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية سواء كان العلم بالفعل او بالقوة القريبة فلا يرد ما اورد عليه واما لو اريد من الاحكام جنس الحكم على التقدير جنسيته لاجمالها كما اراد
المصنف فيما بعد وبالعلم المعنى الاعم او العلم الفعلي فلا يطرد الحد اذ يكون المعنى الفقه هو العلم بجنس الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها
التفصيلية بالفعل او بالقوة القريبة فيصدق على من لم يكن متجزيا ايضا بل له قوة قريبة لحصول التجزي ومعلوم انه ليس داخلا
في الحد الا ان يقال ان له ليس قوة قريبة ايضا فتامل فيه ثم لما كان يرد على التعريف ان الظاهر من العلم هو القطعي ومن الحكم
الواقعي فيخرج عنه اكثر ابواب الفقه لابتنائها غالبا على الادلة الظنية فاشار الى ذلك الايراد والجواب بقوله و
علميتها اي الاحكام عنها اي عن الادلة مع ظنيتها اي الادلة على التصويب اي على مذهب المصوبة
القائلة بان كل مجتهد مصيب ظاهرة لا سترة فيه توضيحه انه دفع دخل مقدر تقريره ان الظاهر من العلم القطع والحكم
او الفقه ظني لابتنائه على الادلة الظنية فان اقوى مدارك الاحكام الكتاب والسنة وافادتهما مبنية على نقل اللغات و
لا تفيد الا الظن بمعانيهما والدليل الظني لا يفيد الا الظن بمدلوله فكيف يصح اطلاق العلم القطعي على الفقه وتقرير الدفع ان علمية
الاحكام وقطعيتها على مذهب المصوبة مما لا اشكال فيه اذ الحكم لله في نفس الامر عندهم ما ادى اليه رأي المجتهد فانهم قالوا ان حكم الله
تابع لرأي المجتهد فكل ما ادى اليه رأيه فهو حكم الله النفس الامري فاي حكم من الاحكام الظاهرية تحصيل له يجزم بجزميته وانه نفس
الامرية وان كان دليله ظنيا بناء على عدم الملازمة بين ظنية الدليل وظنية المدلول فثبت علمية الاحكام بلا
اشكال وبدونه اي بدون القول بالتصويب بل على القول بان المجتهد قد يصيب وقد يخطى كما هو مسلك
جمهور المحققين فعلمية الاحكام خفية غير ظاهرة واجيب عنه بوجوه منها ما اشار اليه المصنف بقوله الا ان يراد
بالعلم بالاحكام الاحكام الظاهرية فالمعنى الفقه علم بالاحكام الظاهرة من الادلة سواء كانت بحسب نفس الامر ام
لا وهذه الارادة وان كانت خلاف الظاهر من لفظ الاحكام الا انها اقل محذورا من الاجوبة الاخرى ولهذا قال
الشارح المسندي لي ويلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام بل علما بظاهريتها من الدلائل فغفلة مع شدة توغله
في فن الميزان بعيد عن مثله اذ كيف يلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام الا انها ليست بحسب نفس الامر بل
الاحكام الظاهرية لظاهرية الاحكام المعلومية الفرق بين الاحكام الموصوفة بالظاهر والظاهر المضاف الى الاحكام فان
مفاد الاول الاحكام الظاهرة من الادلة وهو المطلوب ومفاد الثاني ظاهر الاحكام النفس الامرية المستفادة

من الادلة وهو خلاف المقصود فتامل ومن وجوه الجواب ما قال او الظن بها اي الاحكام اي يتصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى
الظن فيصير معنى العلم بالاحكام الشرعية الظن بالاحكام الشرعية نظرا الى كونه من اقرب المجازات للعلم وهو مراده منه حقيقة وفيه
مسامحة وتجوز والدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامي من ادلة المعهودة مع انها ليست فقها وفيه ان ذلك الفرض بعيد جدا لاستلزامه خروج القطعيات
النظرية والشكيات والوهميات مع كونها من الفقه وفيه ان القطعيات بعد حصول القطع فيها لا تبقى في الفقه كما ستعرف منا
بعيد هذا ومن وجوه الجواب اضمار تعيين العمل والافتاء في الحكم كما قال او يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعيين العمل والافتاء
بها اي بالاحكام فالمعنى ان الفقه علم بتعيين العمل او بتعيين الافتاء بالاحكام الشرعية المستفادة من الادلة ولا ريب ان العمل
والافتاء بتلك الاحكام واجب على المجتهد وان كانت ظنية وليست بنفس الامرية وفيه ان العلم بوجوب العمل من المسائل
الاصولية لا الفقهية فلا يصح التعريف راسا ومنها باضمار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى اليقين وفيه ما في الاول من خروج القطعيات
ودخول الظنون للمقلد العامي وفيه ما مر مناقشة ومنها باضمار لفظ المدلولية والقاء العموم والاحكام مبنيا على الظاهر فيكون
المعنى الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه الفقه هو العلم بنفس المدلولات لا العلم بمدلولية الاحكام وعدم انعكاس
التعريف بخروج الظنيات فان المدلول في الادلة الظنية مفاده عدم القطع بكون الحكم النفس الامري مدلولا له فكيف
القطع بالحكم الواقعي وعدم اطراده ايضا بدخول المقلد العالم بكون الاحكام مدلولات الادلة وما يتعلق
وبالشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك
والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقاهية كاصل البراءة ونحوه كما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل
القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية عن تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي كذا افيد ومنها
التصرف في لفظ الاحكام بجعله اعم من النفس الامرية والظاهرية وفيه ما افيد من ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث
انه حكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهر وبعد اللتيا والتي فما عرف به المصنف الفقه هو
اولى بالنسبة الى غيره كما فسرنا وخير الاجوبة الثلاثة التي ذكرها المصنف ره اوسطها وهو ارادة الظن من العلم
والقطعيات ليست فقها دفع دخل مقدر تقريره على تقدير ارادة الظن من العلم صار الفقه هو الظن بالاحكام
فيخرج القطعيات عنه مع كونها منه فاجاب بانها ليست منه اقول لا يخفى عليك ان قول المص والقطعيات ليست
فقها بمعنى ان الاحكام التي صارت قطعية سواء حصل قطعها بالضرورة من الدين كوجوب الصوم والصلوة او بالاستدلال
ففي من حيث كونها قطعية لا يجري فيها الاستنباط والاجتهاد لاستغنائها عنهما فلا تدخل في الفقه الذي لا بد فيه من الاستنباط
يعني ان الحكم القطعي الحاصل بالدليل ... هذا رد على المصنف ما اورد في القوانين ... من اخراج مطلق القطعيات

من الفقه مما اوجبه اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم انتهى وارادة ما كان معلوما مما علم من الدين ضرورة بان
القطعيات كما اراده الشارح الخوانساري ره لا يجبر النقصان لانه يدخل القطعيات الأخر مما حصلت بالاستدلال في الفقه فينتقض
التعريف عكسا بها ومن ثم اي من اجل ان القطعيات ليست فقها لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده اي حد
الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي عن دليله التفصيلي وفيه عدم الاجتهاد في مسئلة من المسائل
لا يستلزم خروجها من الفقه كما لا يخفى ويراد بالاحكام المذكورة في حد الفقه المسائل وقد عرفت ما في ارادة المسائل
من الاحكام ولامها اي لام الاحكام جنسية فيصير الاحكام بمعنى حقيقة الحكم في ضمن اي فرد تحقق لا استغراقية
كما هو شأن الجمع المحلى باللام حتى يرد عليه ما اورد واذ التهيؤ القريب للاحاطة بالجميع دليل لقوله ولامها جنسية
لا استغراقية يعني القوة القريبة لجميع المسائل بان يحصل له جميع ما لا بد منه من المآخذ والاسباب والشرائط متعسر حصولها او متعسر
مما يضيق الزمان عنه فيحصل بالمشقة فكيف يحمل لام الاحكام على الاستغراق حتى يكون المعنى العلم بجميع الاحكام وفي بعض الشروح
والتهيؤ القريب بالواو لكن النسخة الاولى اولى اذ التردد دليل التعذر للاحاطة بالجميع يعني تردد المجتهدين في البعض
من المسائل لقولهم وفيه تردد وغير ذلك ثابت مما لا ريب فيه فدخل بكون لام الاحكام جنسية علم المتجزي
في الفقه فيصح اطلاق الفقيه عليه والمراد بالمتجزي من له قوة الاستنباط والترجيح في بعض المسائل ثم لو رايت بالنظر الدقيق
والتامل التام لوجدت اكثر المجتهدين متجزيا الا ان البعض متجزي في مائة مسئلة والبعض في الف والمطلق نادر لما
عرفت من تجدد المسائل يوما فيوما فالقائل يصح حين ارادة اللام جنسية قول المجتهدين في جواب المسائل لا ادري
ولا يقدح في فقاهتهم لاختصاص العلم بجنس الحكم واما علم المقلد اي من لم يبلغ رتبة الاجتهاد و علم
جبرئيل عليه السلام مثلا وغيره من الملائكة فخرج بحرف المجاوزة وهو لفظة عن في قوله عن ادلتها التفصيلية الذي
متعلق بالعلم فمعناه العلم الناشي عن تلك الادلة ولا اشتباه ان علم المقلد ليس ناشيا عن تلك الادلة وكذا علم جبرئيل وغيره
من الملائكة بل علم الرسول بل علم الله تعالى لان علمهم سوى الله تعالى غير ناش عن تلك الادلة بل له طرق اخرى كالكشف
والالهام وغير ذلك واما علمه سبحانه فهو غير مسبب عن سبب وهذه العلوم وان لم تنشأ من الدلائل الا انها مقترنة
لا محالة لتفرق الدليل عن المدلول ولا ضير فيه لمعلومية عدم استلزام المقترن بالدليل حصوله منه ولا حاجة في اخراج
علم الله والملائكة عن التعريف الى ضم قولنا بالاستدلال بعده اي بعد التعريف كالحاجبي اي كما زاده ابن الحاجب
حيث قال الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
زعما منه ان علم الله والملائكة يحصل بالدليل وان لم يحتاجوا الى الاستدلال لان الدليل لا يفارق المدلول فيدخل

في الفقه مع انه ليس بفقه فلا بد من قيد الاستدلال ليخرج علوم الانبياء والملائكة وعلم الائمة لعدم حصول تلك العلوم بالاستدلال
وقد عرفت خروجها بحرف المجاوزة فلا حاجة الى ضم ما ضمه ويراد بالادلة المأخوذة في الحد الادلة الاربعة المعروفة
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من النقل فيدخل فيه والا ففي العقل كما كتب في الحاشية فان
قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه لو اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية لئلا يحمل الادلة على ما يعم التفصيلية
والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل بالدليل الاجمالي المشهور انتهى اقول فيه تحقيق لو اريد الدليل الاجمالي المشهور
للمقلد من الادلة الاجمالية اما لو اريد من الادلة التفصيلية كما عده بعض المحققين منها فالنقض بدخول علم المقلد بعد
التفصيلية ايضا باق بحاله مع عدم الاحتياج اليه وقد مر تحقيقه منا فتذكر واما القياس فلنفسه فليس من
مذهبنا معاشر الامامية وستسمع الحالة في تذنيب المطلب الرابع من المنهج الثاني واما القياس بالاولوية
ومنصوص العلة فليسا من القياس كما ستعرف انشاء الله تعالى فصل وحده اي اصول الفقه حال كونه علما
لهذا العلم لا مركبا اضافيا العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية خرج
بالقواعد العلم بالجزئيات لان القاعدة قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها واخراج الجزئيات بالعلم بها
عبارة عن التصديق وهي تصورات فتخرج لا محالة به يدفعه انه ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا
بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية نعم الجزئيات التصورية خارجة من لفظ العلم وخرج بالممهدة
للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لاستنباط تلك الاحكام وخرج بالاحكام
ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية ثم اعترض على هذا التعريف
بوجوه منها ان كان المراد بالممهدة مطلقا سواء كانت في السابق او اللاحق لم يطرد لدخول المسئلة اللغوية وغيرها فانه
مهدها شخص للاستنباط تلك الاحكام او المراد الممهدة سابقا من جل العلماء او من الذين كانوا في صدر زماننا
هذا العلم فلم ينعكس لخروج اكثر المسائل الاصولية الممهدة بعد ذلك او المراد ما مهده البعض مطلقا ففيه مع دخول المسئلة
مهدت في زماننا السابق لقليل وخروج ما سيمهد كذلك ولا يخفى بعده ومنها عدم اطراده بالنسبة الى بعض المسائل اللغوية
التي تذكر في هذا العلم لصدقه عليه مع خروجه عنه ومنها عدم انعكاسه ببعض مسائل هذا العلم كحجية الظن لان الظاهر من التعريف
كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بالقاعدة الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية سببا قريبا وبارادة السبب اعم من البعيد والقريب يدخل في التعريف الاسباب البعيدة
للاستنباط نحو ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية ومنها ان الظاهر من التعريف ان

معرفة تمام مسائل اصول الفقه متوقفة على تمهيد العلماء فانه سخافة فتأمل ثم اعلم ان من العلماء من جعل نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريفا لهذا العلم باعتبار الاضافة ويتّجه لو كانت الاضافة للعهد سواء اريد من الاصول المعنى اللغوي او القواعد ولصفة وهي قوله الممهّدة مشعر بعلّة الاختصاص اى باختصاص ان تمهيد تلك القواعد لاستنباط تلك الاحكام فسلم الطرد اى طرد التعريف وصار مانعا عن دخول العربية والمنطق لانهما وان كانا قواعد ممهّدة لكن ليس تمهيدها لاستنباط تلك الاحكام خاصة ومباديه اى مبادى العلم المبحوث عنه بالرفع عطف على قوله وحدّه والمراد بالمبادى ههنا ماله دخل في الاستعانة في هذا العلم من المنطق اى بعضه يجعل من تبعيضية ثم ان المنطق علم آلىّ كما ان له دخلا في آلية الحكمة و الكلام كذلك آلية للاصول فنسبته اليه واليهما سواء بل وجعله من مبادى الكلام دون الاصول كما فعله ابن الحاجب وحسّنه الشارح السنديلي رادّا على المصنف غير موجّه والتوجيه بان الكلام هو العلم الباحث عن الاحوال الموجود مراعى فيه مطابقة الاسلام فالمنطق الباحث عن احوال المعقولات الثانية التي هي من افراد الموجود المطلق جزء له لا ينطق بحصر آليته للكلام دون غيره كما لا يخفى فتأمل والكلام والعربية بالجر معطوفان على المنطق ووجه كونهما مبدئين لهذا العلم لتوقفه عليهما اما على الكلام فلان يبحث في هذا العلم عن ادلة الاربعة المشهورة المستفادة من الكتاب والسنة وتصديقهما لا يحصل الا بعد معرفة من يصدر عنه وكونه صادقا وهل هذا الا من وظيفة الكلام وسياتيك مزيد بحث فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد انشاء الله تعالى واما على العربية فظاهر ان الكتاب والسنة عربيان لا يستدل بهما الا بعد معرفة معانيهما من الحقيقة والمجاز والمنطوق والمفهوم وغيرها وان هذا الا من وظيفة العربية ثم ان توقف هذا العلم على البعض منهما فظاهر ان الموقوف عليه لهذا العلم ليس جميع تفاصيل الكلام والعربية كما لا يخفى والاحكام بالرفع على انه عطف على البعض المستفاد من من التبعيضية وان المراد بها انها لا البعض كاخوته الثلثة ومبدئيتها لان غرض الاصولى هو معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة مثلا الامر للوجوب مسئلة اصولية فما لم يتصور معنى الوجوب كيف يعلم معناها وبما بيّنّا تبيّن لك ان الاحكام من المبادى التصورية دون اخوته الثلثة ومرتبته اى مرتبة هذا العلم بعد الثلثة الاول من المنطق والكلام والعربية وعند الاحكام لان بيانها فيه و لا باس ببيان المبادى التصورية لعلم فيه واما كون مرتبته بعد الثلثة فقد عرفت وجهه مستقصى وموضوعه اى موضوع هذا العلم دلائل الفقه من حيث الاستنباط لا من حيث انه فصيح معجز ثم ان الحيثيات الماخوذة في الموضوعات تقييدية في نظر الباحث او تعليلية للبحث فعلى الاول يلاحظ الموضوع بالحيثية الماخوذة فيه ويبحث عن احواله المناسبة لها وعلى الثاني يبحث عن احواله المناسبة لها كما ثبت في محله ثم اعلم ان الظاهر من قوله دلائل الفقه الاربعة المشهورة فيه رعاية تخصيص الاربعة بالموضوعية وجعل نفس الاربعة موضوعا بانفسها بجعلها عدا ما من الموضوع والامر ليس

لك اذ لو حصل العلم بالجفر فهو ايضا دليل يدخل في موضوع الفقه الا ان يقيد المراد بدلائل الفقه مطلقها
من ان تكون الاربعة او غيرها كما في الضوابط اقول الا غالب الاكثر في كل الازمان هو الاستدلال بالادلة الاربعة والمعهود منه يتبادر
الى الذهن حين اطلاق الادلة فهي عامة البلوى واما علم الجفر وان صح دليلا ايضا لكنه ليس لكل بل بندرة يبلغ الى حد
يسمع لغيابه مسئلة فقهية مستنبطة به فالقادح على تخصيص الاربعة بالموهومية بالجفر ليس مما يعتنى به فتامل وثمرته اى ثمرة
هذا العلم وغايته الفوز بالسعادة الدينية والترقي عن حضيض التقليد الى اوج الاجتهاد اذا استعمل
ذلك العلم فيما وضع لاجله وهو استنباط الفروع من الاصول وانما قيد بذلك لانه لو لم يستعمل فيه لما حصل تلك
الثمرة ووجوبه اى وجوب هذا العلم كفائي فالمشهور من علمائنا المدعى عليه الاجماع كما نقله بعض المحققين انه يجوز
لغير المجتهد التقليد في الفروع بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه الامامية
ما يجب على عامة المكلفين ويسقط وجوبه عنهم بفعل البعض منهم كما ياتي والقائل بالعينية بان هذا العلم واجب على عامتهم
ولا يسقط بفعل البعض شاذ قال به بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم كما هو المنقول عن الذكرى ويلزم الحرج
على هذا القول ظاهر ضرورة انسداد المعاملات الدنيوية بحذافيرها لو اشتغل العوام والرساتيق كلهم بالاجتهاد
لابتناء اليسر بنفي العسر والحرج بل للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم
بالاجماع السيد المرتضى وغيره من العلماء الخاصة والعامة ويدل عليه عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاخبار
الكثيرة الدالة على الاخذ من العلماء كالاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يسئلونهم عن معالم دينهم كانوا يفتون
عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا وغير ذلك مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها بل على تقدير الوجوب العيني يلزم اختلال نظام
العالم من امر المعاش وغيره اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا حتى يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف العمر او اغلبه فيه بيان
ذلك ان الواقعة اذا نزلت بالعامي الغير المجتهد فاما ان يكون مكلفا فيها بشيء من الاحكام اولا والثاني باطل بالاجماع
وان كان مكلفا فاما ان يكون تكليفه الاخذ بالاستدلال او بالتقليد للمجتهد والاول باطل لان التكليف بالاستدلال
ان كان بالبرائة الاصلية وهو باطل ايضا بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو باطل ايضا لوجهين
من ان الرسول والائمة لم يامروا كل كامل العقل بتحصيل الاجتهاد ومن انه لو اشتغل كل كامل العقل بالاجتهاد لاختل
نظام العالم وانتشر فيه الفساد من المعاش وغيره كما عرفت وان لزمه ذلك حين نزول الواقعة فهو تكليف بما لا يطاق
لعدم قدرة كل عامي حين نزول الواقعة على الاجتهاد كما عرفت فثبت وجوب التقليد عليهم وهو المطلوب وما يجاب عنه
فيه سهل لا مجال فيه للتوقف واستدل العلامة الحلي احله الله اعلى عليين على كفائية وجوب هذا العلم بتوقف

الاجتهاد الواجب كفاية عليه اى على هذا العلم فيكون هو ايضا واجبا كفائيا تقرير الدليل ان هذا العلم مما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي وكلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي فهو واجب كفائي فينتج ان هذا العلم واجب كفائي ويقدح في كلية كبراه اى كبرى الدليل وهى قوله كلما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائي فهو واجب كفائي المعارف الخمس من اصول الدين فانها مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائي وليس بواجب كفائي بل واجب عيني فاين كلية الكبرى اللهم الا ان يضمر في الحد الاوسط لفظة وتحصيله له بان يقال هذا العلم مما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي وتحصيله لاجل الاجتهاد وكلما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائي وتحصيله لاجل الاجتهاد فهو واجب كفائي فعلى هذا لا قدح في كلية كبراه باصول الدين فانها وان كان وجوبها عينيا في اصل الايمان لكن تحصيلها ليس لاجل الاجتهاد واعترض فيه الشارح حمد الله رحمه الله بانه لعل القائل بالعينية لا يسلم الصغرى على تقدير هذا التقسيم فانه لما كان علم الاصول واجبا عينيا عنده فكيف يسلم ان تحصيله لاجل الواجب الكفائي فقط بعيد عن غاية البعد ولم يلاحظ الكلام بما قبله لان ذلك الاستدلال على تقدير الوجوب الكفائي المجمع عليه كما عرفت ثم ابن الحاجب [illegible] توهم العينية حتى يتوهم من ذلك التوهم في صغرى الدليل وايضا على تقدير العينية لا يتم الاستدلال راسا فضلا عن الخدشة فيه وبالجملة فليس هذا الشكل لالزام القائل بالعينية لكونه بنفسه مطروحا ساقطا لمخالفة الاجماع فلا يلتفت اليه وانما مساق البرهان لتحقيق الامر واقعا كما هو الظاهر من سوق الكلام ثم ان المصنف ره اتى بكلمة التمريض ايذانا الى الجواب التكلفي ثم اقول لا يخفى عليك انه يمكن ان يجعل لوجوب اصول الدين اعتباران وجوب عيني على حسب اصل الايمان ووجوب كفائي على حسب كونها موقوفة عليها للاجتهاد فبهذا الاعتبار دخولها في كبرى الدليل غير مضر لعله اراد العلامة رحمه الله دار الكرامة انه لا حاجة الى اضمار وتحصيله له حتى احد من التكلف ولا الى التكلف البارد بان المراد بالتوقف التوقف القريب والتوقف الاجتهاد على المعارف الخمس بعيد وبان المراد ما يتوقف عليه الاجتهاد فقط وهى مما يتوقف عليه ايمان كل مؤمن كما قيل ولا الى ان يعرض العلامة ليس ابطال كلام المقسم لتقابل بالوجوب العيني بل بيان حقيقة الحال [illegible] بانه ثم انه غير واجب اصلا كما افاده المصنف ره في الحاشية فيلغو الباقي اى على تقدير اضمار وتحصيله له يلغو الحد الاوسط وهو قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائي ويكفي لاخراج المعارف ان يقال هذا العلم تحصيله لاجل الاجتهاد الواجب الكفائي وكلما كان كذلك فهو واجب كفائي ينتج هذا العلم واجب كفائي وقد عرفت عدم الاحتياج اى سبب الالغاء فاين الالغاء ثم المراد بالالغاء عدم الحاجة الى قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب الكفائي بل يتم اثبات المطلوب بدونه ايضا كما عرفت فحينئذ لا يرد ما اورده الشارح السنديلي من ان اللغو انما يتم اذا اخذ التوقف داخلا في مفهوم

قوله وتحصيله وهو غير ظاهر فتأمل **فصل الدليل عندنا** معاشر الاصوليين **ما يمكن التوصل** اى الوصول الى المطلوب علمًا او ظنًا والمراد بالامكان اما العام فالمعنى عدم التوصل ليس بضروري او الخاص فيكون المعنى انه يجوز ان يحصل التوصل وان لا يحصل وكلاهما لیسا بضروريين **بصحيح النظر فيه** مرجع المجرور لفظة ما **الى مطلوب خبري** وهو ما يخبر به وانما قيد بصحيح النظر لعدم ايصال الفاسد بنفسه الى المطلوب وان اوصل بسبب الاعتقاد او الظن كمن نظر في العالم بانه بسيط وفي النار بانها سخنة فهذان النظران في نفسهما لا يوصلان الى المطلوب نعم اذا اعتقد الناظر ان العالم بسيط وكل بسيط فله مؤثر او ظن ان النار سخنة وكل سخن فله دخان فينتقل الذهن الى ان العالم له مؤثر وان النار لها دخان بواسطة ذلك الاعتقاد والظن **و** قيد **الامكان في تعريف النظر لادراج المغفول** اى الدليل الذي غفل عنه المستدل فانه وان لم يخطر بالبيان لكنه يمكن ان يتوصل به ولاخراج الدليل التام بصحيح المادة والصورة عن الحد بزعم انه حصل المطلوب فلا يسمى دليلا اذ لا يصدق عليه التعريف لامتناع تحصيل الحاصل نشأ من قلة التدبر في النظر فانه وان حصل المطلوب لكن من شانه ان يوصل اليه فلا كلام في صدق التعريف عليه **و** قيد **الخبري فيه لاخراج الحد** عن الحد فانه وان كان يوصل الى المطلوب لكنه ليس بخبري فان الحيوان الناطق يوصل الى تصور الانسان وهو ليس بخبر **والدليل عند غيرنا** عنى به المناطقة **قولان** فصاعدا **يكون عنه آخر** الضمير المجرور راجع الى الهيئة التركيبية المستفادة من قوله قولان بتاويل المركب او اتى به اشعارا بان الهيئة التركيبية لها دخل في تحقق الآخر كما في الحاشية وفيه ما فيه والمراد بقولان قضيتان **فدخلت في الحد** بقوله يكون عنه آخر **الامارة** لاشتمال التعريف ح القياس البرهاني والظني والشعري والسفسطي والاستقراء والتمثيل والامارة منها **او** يقول بدل قوله يكون عنه **يستلزم لذاته فخرجت الامارة** عن الحد لان الاستلزام الذاتي فيما لا يتخلف عنه المدلول وهو مختص بالقياس البرهاني والامارة من الظنيات ولا علاقة بين مقدماتها ونتائجها المعلومية فناء الظن وبقاء سببه في مثل ما حصل الظن بنزول الغيث عند ملاحظة الغيم وظهور خلاف الظن مع بقاء الغيم **و** ابو الحسن **الاشعري لا يفرق بينهما** اى بين الدليل والامارة في عدم الاستلزام ويقول ليس شيء يستلزم شيئا سواء كان امارة او دليلا بل قد جرت العادة الالهية باحداث علم النتيجة عقيب المقدمات من غير تاثير لها في علمها وهو سفسطة محضة لا يدينها ذو دين وعقل النظر تأمل معقول لكسب مجهول انما عدل عن التعريف المشهور للنظر لخدشية بوجوه والكان اجيب عنها ثم المراد بالمجهول من الوجه الذي يطلب المطلق لاستحالة طلبه واثار معقول على معلوم اما لرعاية السجع او لدخول دلائل الفقه فيه بلا تكلف جعل العلم بمعنى الظن او لخروج الجزئيات الحاصلة في الآلات دون العقل لعدم تعلق الكسب والاكتساب بها كما قرر في مقره

والغاية لقوله لكسب مجهول لخروج تأمل المعقولات لا لغاية الكسب كسنوح المبادي المرتبة دفعة عقيب شوق وتعب او بدونهما
كما في الحدس فان ذلك لا يسمى نظرا اصطلاحا و العلم صورة حاصلة عند المدرك اي موجودة عنده المجرد عن المادة اذ
الادراك الآفيه فهو امر وجودي اذ يحصل وقت الانكشاف شيء لم يكن فينا كما يشهد به الرجوع الى الوجدان لا عدمي بمعنى انه
وقت الانكشاف يزول عنا شيء كما هو مسلك ارباب الازالة وقد ثبت في محله ثم ان محقق الفن قد صرحوا بشمول هذا
التعريف لجميع انحاء العلم من الحصولي والحضوري وعلم الواجب مطلقا سواء كان بذاته او بغيره والعلم بالكنه وغيره والجهليات
المركبة ولشموله الحضوري حذف المصنف لفظة من الشيء الواقعة في التعريف المشهور بعد صورة حاصلة لان المتبادر من
الشيء الصورة المحكية المنتزعة عنه وهو يوجب التغاير بين الصورة والشيء بناء على تغاير الحكاية والمحكي عنه ولو بالاعتبار
والعلم الحضوري مما لا تغاير فيه بين العلم والمعلوم بل هما متحدان ذاتا واعتبارا والقول بتغايرهما كتغاير المعالج والمعالج استبعاد
بالتغاير بعد التحقيق بالتغاير قبله وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام من شاء فليرجع الى بعض تعليقاتنا على الرسالة
المنطقية للاستاذ مد ظله او العلم حصولها اي الصورة عنده اي المدرك ثم ان هذا التعريف بظاهره غير
مرضي عند ارباب الفن بل حكموا فيه بالتسامح بوجوه منها ان الحصول معنى مصدري اعتباري والغرض العلمي من كسب
والاكتساب ليس متعلقا به ومنها ان المذهب المنصور المحقق هو كون العلم من مقولة الكيف والمستفاد من التعريف كونه
من مقولة الاضافة لان الحصول نسبة بين العالم والمعلوم وهي ليست الا منها ومنها انه لا يصلح المقسمية للتصور والتصديق
لكون الحصول من المعاني المصدرية وافراده حصصية كما ثبت في محله فلو كان مقسما لهما يكونان حصتين للعلم
فيتحدان نوعا مع تغايرهما ذاتا ونوعا عند ارباب التحقيق فاراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة
مسامحة وانما اختار لفظ عند على في كما في المشهور لانه لما كان على نسخة في يخرج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول
بارتسام صورها في القوى والآلات لا بد لها بلفظة عند لكونها اعم من ان يكون الحصول في المدرك نفسه او في قواه
هذا اذا اريد بالمدرك العقل واما لو اريد من المدرك معناه الاعم الشامل للقوى والآلات ايضا فلا وجه في اختيار عند
واسقاط في فتامل ثم اعلم ان ما مر من تعريف العلم كان على مذاق الحكماء وكان يعم الظن والشك والوهم والجهل المركب خلاف
مصطلح اهل اللغة والعرف والشرع لاطلاقهم العلم على الجازم الثابت المطابق للواقع عرفه ثانيا تنبيها على تخالف
الاصطلاحين وقال او العلم صفة توجب لمحلها الذي قامت هي فيه وهو النفس تميزا اي تجعل تلك
الصفة محلها بحيث يميز ذلك المحل معلومه عن غيره لا ان المحل نفسه يمتاز عن غيره كالقدرة والشجاعة فانهما ايضا صفة
لمحلها الذي هو النفس توجب امتياز محلها عن العاجز والجبان لكن لا توجب لمحلها تمييز المميز معلومه عن غيره وهو ظاهر فهذا

خرجت الصفات التي هي ما عدا الادراك لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز فنفي النقيض قوله لا يحتمل
صفة للمتعلق وصف به التمييز مجازا من قبيل وصف الشيء بصفة متعلقه والمراد بالتمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة
ومعنى عدم احتمالها النقيض ان الماهية المتصورة متعلقة التمييز الذي هو الصورة لا تحتمل ان لا تطابقها لاستحالة بناء على ان التصورات
لا تناقض لها واطلاق النقيض على خلاف الواقع فيه وقولهم نقيض كل شيء رفعه فهو من المجاز وخلاف الاصطلاح والمراد بالتمييز في
التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان ومعنى عدم احتماله النقيض ان الطرفين اللذين هما متعلق التمييز الذي هو الاثبات
او النفي لا يحتمل نقيض ذلك التمييز بحيث لو كان التمييز هو الاثبات لا يحتمل في متعلقه تعلق النفي ولو كان التمييز النفي لا يحتمل في متعلقه
تعلق الاثبات ولا يتحقق مثل هذا الا في التصور والتصديق اليقيني فخرج بهذا القيد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
فيها يحتمل نقيض ذلك التمييز بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لجواز اطلاع صاحبه على ما في الواقع وكذا التقليد لجواز زواله
بالتشكيك هذا حاصل ما بينوا في شرح هذا التعريف لكن يخدشه وجوه الاول ان التعريف يوجب ان يكون التصديق بمعنى
الاثبات او النفي علما لان الاثبات وكذا النفي تمييز والعلم على ما في التعريف موجب للتمييز لا التمييز نفسه كذا لا يكون التصور علما
لانه الصورة الحاصلة وهي التمييز والعلم ليس عبارة عنه بل هما موجبه واجاب عنه الفاضل مرزا جان في رسالة مفردة له في شرح هذا
التعريف بانه لا خفاء في صحة ان يقال البياض موجب لكون الجسم ابيض اذ مرجعه ان الصفة علة للنسبة بينها وبين موصوفها
وهو ظاهر لا غبار فيه فالمراد ان العلم صفة موجبة لكون محلها مميزا او قد يجاب بكفاية التغاير الاعتباري ههنا بان يقال الصورة
من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تمييز وكشف الماهية الشيء كما يقال الضرب يوجب التاديب مع ان التاديب عين الضرب
من حيث الذات وغيره من حيث ان الادب اثره الثاني جعل قولهم المشهور التصورات لا تناقض لها مبنى على معنى عدم
احتمال التصور النقيض مما ليست الضرورة داعية اليه اذ على تقدير القول بتناقض التصورات ايضا يستقيم فان كل متصور
لا يحتمل ان يطابق غير صورته الحاصلة واجيب عنه بان بناء الشيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير
ان قولهم متعلق التمييز في التصور الماهية المتصورة وعدم احتماله النقيض بمعنى عدم مطابقته لنقيض تلك الصورة ومتعلق
التمييز في التصديق الطرفان وعدم احتمال النقيض فيه بمعنى عدم جواز تعلق نقيض التمييز بهما لا يخلو عن شيء لعدم مطابقة
الكلام على نسق واحد وعلى قياس التصور ينبغي ان يجعل متعلق التمييز في التصديق نفس الوقوع او اللاوقوع وعدم احتماله
لنقيض التمييز الذي هو عبارة عن صورتها بمعنى عدم مطابقة الوقوع لصورة اللاوقوع واللاوقوع لصورة الوقوع فيشمل جميع
التصديق والشك ايضا بناء على ان مطابقة المذكورة لما هي صورة له جارية في الصور التصورية والتصديقية باسرها ذكره
الشارح رحمه الله ره وظاهر من كلامه التسليم لهذا البحث ولي فيه بحث اذ لا ضرورة داعية الى جعل متعلق التصديق نفس الوقوع

او الا وقوع حتى ينتفي حده وقولهم في التصور ويشمل التعريف جميع انحاء التصديق والشك بل على تقدير جعل متعلق التصديق
الطرفين ايضا فيسلك على نسق التصور بان يقال الطرفان اللذان هما متعلق التمييز الذي هو الاثبات او النفي لا يحتمل عدم الطرف
للتمييز حده وما يقال في التصورات متعلق التمييز الذي هو الماهية المتصورة لا يحتمل عدم المطابقة لتمييزه الذي هو الصورة الحاصلة
فتامل فدخل الاحساس اي الادراك بالحواس الظاهرة في تعريف العلم المذكور لان البصر مثلا توجب للمحلة الذي هي
الباصرة تمييزا لا يحتمل النقيض انت تعلم ان جعل المحسوسات من العلم كما للشيخ الاشعري لا يخلو عن الاشعورية والا يلزم ان لا يكون
بين العلم وبين البهائم فرق لكونهما من اولى العلم بهذا المعنى ومن خص العلم على ادراك غير الحواس زاد قولا بين المعاني بعد التعريف ليخرج
ذلك البعض زاد لفظ الكلية بعد المعاني وفيه عدم اطراد التعريف لظاهره بالعلم بالجزئيات او العلم صفة تتجلى وتنكشف بها
اي بتلك الصفة امر معنوي لمن قامت الصفة به اي بذلك الشخص والمراد بالانكشاف على ما صرح به الانكشاف التام
بناء على انصراف المطلق الى الفرد الكامل فيخرج عن الحد ما فيه اشتباه وليس فيه انكشاف تام كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس انكشافا تاما وانشراحا ينحل به العقدة لكن فيه ان تصور الشيء بالوجه لا يدخل
في العلم لعدم كونه انكشافا تاما بل الانكشاف التام انما يكون في تصور الشيء بالكنه الا ان يقال ان تصور الشيء بالوجه تصور
لذلك الشيء حقيقة كما قيل فخرج الاحساس عن التعريف لانه ليس من الامور المعنوية ومعلوميته اي العلم حقا اي
من التعريف الذي علم ذلك التعريف به اي بالعلم وعلم كل احد من الانسان بوجوده اي بوجود نفسه لا يوجب
دورا ولا بداهته لف ونشر مرتب اي لا يوجب معلومية العلم بما علم به دورا ولا يوجب علم كل واحد من افراد الانسان بوجوده
بداهة العلم توضيحه انه قد وقع التشاجر بينهم في بداهة العلم ونظريته فقيل بديهي وقيل نظري واما النظريون ففرقة منهم
الى انه يمكن التحديد وحدوه بالحدود الاربعة المذكورة في المتن وشرذمة منهم انه غير ممكن التحديد وطريق معرفته القسمة و
المثال واحتجوا عليه بانه لو كان له حد لكان معرفته موقوفة على معرفة حده ومعرفة الحد ايضا لا تحصل الا بالعلم لانه غير العلم
لا يحصل الا به فيلزم الدور والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله ومعلوميته بما علم به لا يوجب دورا واما البديهيون
على بداهة العلم ان كل واحد من افراد الانسان حتى البله والصبيان له علم بوجوده كما ان زيدا مثلا عالم بوجوده و
علم زيد بوجوده علم مقيد بديهي وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لكونه جزء المقيد ومعرفة الجزء اولى ومقدم
الكل فيجب ان يكون مطلق العلم ايضا بديهيا والى هذا اشار المصنف ره بقوله وعلم كل احد بوجوده لا يوجب بداهته
واستدل على كلا الدعويين بقوله اذ حصول الشيء غير تصوره اي تصور ذلك الشيء مبناه الفرق بين حصول
الشيء في نفسه في العقل وبين تصوره فان الاول الحصول الذي يترتب عليه الاثار كالشجاعة الحاصلة لزيد مثلا في نفس الامر

يترتب عليه آثار الشجاعة من الاستقامة في الحروب والاهوال وهو مناط العالمية والانكشاف واما الثاني اي تصور الشيء
فهو الحصول الذي لا يترتب عليه الآثار كتصور زيد الجبان في نفس الامر الشجاعة وحصولها فيه بلا شك في انه لا يترتب
على زيد بتصوره الشجاعة آثار الشجاعة عليه وهذا ليس مناط العالمية والانكشاف فما حصل الجواب عن الحجة التي توجب الدور
تصور العلم لا حصوله موقوف على حده وتصور الحد موقوف على حصول العلم لا تصوره فاختلف الجهتان فلا دور وحاصل الجواب عن
الاستدلال الذي يوجب بداهة العلم ان علم كل واحد من افراد الانسان بوجوده بديهي بمعنى ان حصول كل واحد بوجوده بديهي
لا تصوره والمقصود تعريف العلم بتصوره لا حصوله فبداهة المقيد بالحصول لا يستلزم تصوره فضلا عن بداهة المطلق بالتصور
اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم ونحتاج في تصورها الى لحاظ مستأنف
فان قلت نحن نقول ببديهية تصور المقيد لا حصوله فلا محالة يستلزم بداهة تصور المطلق فثبت مدعانا قلت فمع ... المنع
المشهور ان عليه من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لو كان كذلك يرد
عليه ان المقصود بديهية حقيقة العلم بالكنه وهو لا يحصل بما قلتم لان تصور العلم بوجه اجمالي حاصل بنفسه في الذهن يكفي لتصور المقيد البديهي

وهو الجزئي نفعا وامتناع النقيض لعادة او حس لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه دفع دخل
مقدر تقريره ان الظاهر من الحد الثالث للعلم انه لا يحتمل متعلق التمييز النقيض مطلقا وعلى هذا ينعكس التعريف لخروج العلوم المستندة
الى الحس او العادة عنه مع دخولها فيه كما اذا رأينا الجبل علمنا بالعادة والحس ان الجبل المرئي حجر ممكن ان يخرق الله سبحانه
العادة ويجعله ذهبا او يخيط حسنا فعلمنا هذا يحتمل النقيض مع انكم قلتم ان العلم ما لا يحتمل النقيض وتقرير الجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض
عادة او حسا وان امكن بالنظر الى قدرة الله احتمال النقيض بان يصير ذلك الجبل المرئي ذهبا وهو لا ينفي مقصودنا والا لم يحصل
لنا علم شيء من الاشياء فقال هذا معنى قوله وامتناع النقيض الخ وقد يظن الظان العلامة في النهاية منافاة مطلق التجويز
الجزم بالنصب على انه مفعول منافاة يعني مطلق تجويز النقيض سواء كان بحسب خرق العادة او غيرها ينافي الجزم وفيه ما فيه
لان هذا الظن ينطق بعدم حصول الجزم في شيء من الحسيات والتجربيات وغيرها من العلوم الضرورية ولا يقول به احد من العقلاء
لادعائهم الجزم في كثير من الاشياء فالمراد بالجزم الجزم العادي والحسي وهو لا ينافي تجويز نقيضه عقلا لانه ممكن لذاته فيجوز ان يعقل
نقيضه وهو غير مضر بجزمنا العادي الذي عليه بناء جل العقلاء بل كلهم لما استقصى القول في حدود العلم وما يتعلق به فاراد
ان يشرع في تقسيمه فقال العلم ان كان اذعانا للنسبة اي اعتقادا لنسبة خبرية ثبوتية كزيد عالم او سلبية كزيد ليس
بقائم فتصديق قدمه على التصور مع تقدمه عليه طبعا لوجودية مفهومه وعدمية مفهوم التصور فقال واختار ما جاء
الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان الذي هو الحكم لا المجموع المركب منه ومن التصورات الثلث كما ذهب اليه الفخر الرازي و

في جعل متعلق الاذعان الذي هو الحكم النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ايماء والى ذهابه الى مذهب القدماء القائلين
بتثليث اجزاء القضية وتزييف لما قال به المتاخرون بتربيع اجزاء القضية حيث جعلوا متعلق الاذعان وقوع النسبة
اولا وقوعها وانما عدل عن التعريف المشهور للتصديق وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لوجوه منها ان
العبارة المشهورة للتصديق توهم شمولها التخييل فانه ايضا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة
ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع وكذا في الشك ومنها الاشارة الى ما هو المحقق من كون التصديق
نوعا من العلم مغايرا للتصور مغايرة ذاتية كما هو مختار المتقدمين لا باعتبار المتعلق كما هو راي الاواخر ومنها ان التصور
يتعلق بما يتعلق به التصديق وكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه اذ لا حجر فيه والا فتصور اي ان لم يكن اذعانا للنسبة بل يكون
ادراك امر واحد كزيد او امور متعددة بغير نسبة كزيد عمرو او مع نسبة لكنها غير تامة كغلام زيد او تامة انشائية كاضرب
او خبرية تامة غير اذعانية نحو زيد قائم على سبيل التخييل او الشك او الوهم وكل فرد من كل واحد من التصور والتصديق
غير بديهي بمعنى السلب الكلي اي ليس كل واحد منهما بديهيا ولا كسبي اي لوجود الكسبي في كليهما اما في التصور فكتصور
حقيقة الملك والجن واما في التصديق فكالتصديق بان العالم حادث ولا كسبي اي ليس كل واحد منهما نظريا من جميع
الوجوه للبديهي اي لوجود البديهي فيهما اما التصور فكتصور الحرارة والبرودة واما التصديق فكالتصديق بان الشمس مشرقة
والنار محرقة ولزوم طلب المجهول المطلق بالجر عطف على البديهي فهذه حجة اخرى على بطلان نظرية الكل اي
لو كان الكل من كل واحد من التصور والتصديق نظريا بكل الوجوه لامتنع الطلب والا لزم طلب المجهول المطلق لكون كل
مجهولا بكل الوجوه وليس بديهي التصور ما زعمه الحاجبي حيث عرف التصور الضروري بما لا يتقدمه تصور
عليه لانتفاء التركيب في متعلقه فكلامه هذا يعطي ان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور آخر فيكون بديهيا وان المركب
تصوره على تصور اجزائه فيكون نظريا فرده المصنف وزيف صحته بقوله وتعليله اي الحاجبي على ما ادعاه عليل اذ
مقتضاه ضرورية كل بسيط ونظرية كل مركب كما عرفت وليس كذلك لجواز ان يكون البسيط نظريا يحصل بالرسم لا
حتى يلزم تركيبه والى هذا اشار بقوله ويجوز طلب البسيط بالرسم لا يخفى ان التعليل يقتضي ان يقول لجواز بالا…
المركب يجوز ان يكون بديهيا مستغنيا عن الكسب والطلب وكون تصوره موقوفا على اجزائه لا يوجب نظريته واليه اشار بقوله …
المركب من الطلب لما عرفت ثم ذكر والحكم النفسي المراد به الحكم الذي في نفسك من الاثبات او النفي …
قلت زيد قائم فقد ذكرت حكما وهو مخبر بما في ذهنك من الاثبات والنفي ونحو ذلك الامر يعبر بالذكر الحكمي والذكر النفسي …
ذلك الامر اثباتا فنقيضه السلب ان كان نفيا فالاثبات ثم انه جعل مورد القسمة للاقسام المذكورة الذكر النفسي …

الاعتقاد والحكم كما في المحصول ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد فيه والحكم ان امتنع نقيضه اي النقيض للحكم
الذكر مطلقاً في نفس الامر وعند الذاكر فكما مر في التعريف الثالث علم كقولنا الواحد نصف الاثنين و
شريك الباري ممتنع أو امتنع النقيض عند الذاكر لا في نفس الامر فاعتقاد صحيح ان طابق الواقع كقولنا
ان عيسى نبي الله وعبده وفاسد ان لم يطابق الواقع كقول النصارى عيسى ابن الله فيتناول العلم والجهل المركب يعني
او لا يمتنع النقيض بل يجوز فالراجح اي الطرف الراجح منه ظن لا المركب من الراجح والمرجوح كما ظني
بعض علمائهم والمرجوح منه وهم كعدم انهدام الجدار الذي تنتشر منه التراب والمساوي طرفاه شك كما
المرئي من بعيد ولم نعلم انه هو بقر او غنم وتفسير الشك بسلب الاعتقادين كما وقع عن البعض يوجب اطلاق الشاك على
الغافل عن الطرفين مع انه لا يسمى شاكاً فصل ممتنع الصدق على كثرة جزئي يعني ما حصل في العقل
ان امتنع صدقه على كثيرين امتناعا ذاتيا فجزئي كزيد فلا ينتقض الطرد بالكليات الفرضية كاللاشيء واللاممكن فانها وان
امتنع صدقها على الكثرة لكنه ليس بالذات بل بالعرض لانها بنفس ذاتيها ممتنعان لا يصدقان على شيء ولعدم الصدق
على شيء عرض لها عدم الصدق على الكثرة الصادق جائزة اي الصدق على كثيرين كلي كالانسان والمراد بالصدق على
كثيرين الصدق على وجه الاجتماع دون البدلية فلا ينتقض طرده بالصور الخيالية من البيضة المعينة والشبح الحاصل الضعيف البصر والطفل
للاشتراك عند الذهن كذا المحسوس للطفل في مبدأ الولادة فانه لنقصان حواسه لا يقدر على اخذ الصورة عن المادة بخصوصها
فيرتسم في خياله صورة لا يتميز بها اباه وامه عن الغير لان جميع تلك الصور وان كانت صادقة على كثيرين لكن ذلك الصدق
ليس على وجه الاجتماع بل بالبدلية ولارباب الفن في هذا البحث بحث طويل تركناه مخافة الاطناب فان فارق
كلي كلياً آخر من الجانبين كما يشعر به فارق من المفاعلة بلا مصادقة اي لا يصدق احدهما على الآخر وبالعكس
وانما قال بلا مصادقة لان المتبادر من قوله فارق آخر هو المفارقة من الجانبين اعم من ان تكون كلية او جزئية والمتباينان
فيهما المفارقة الكلية فلهذا زاد قوله بلا مصادقة ليحصل المباينة الكلية فمتباينان اي الكليان كالانسان والحجر ومرجعهما الى
سالبتين كليتين وهما لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان وبالعكس اي صادق كل كلياً آخر بلا مفارقة اي لا يكون
صدق احدهما بدون الآخر وبالعكس فالكليان متساويان كالانسان والناطق ومرجعهما الى موجبتين كليتين كقولنا
كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنقيضيهما اي كما ان بين نقيضيهما التساوي كذلك بين عينيهما والا يلزم صدق
احد النقيضين بدون الآخر فيصدق احدهما مع عين الآخر لامتناع ارتفاع النقيضين فيبطل اصل التساوي بين
العينين ومعها اي مع الصادقة الكلية من جانب واحد اعم واخص مطلقاً كالانسان والحيوان فان

ف النسب اربع ١٢

يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان وهو لا يصدق على كل ما يصدق عليه الحيوان ومرجعهما الى موجبة
كلية وسالبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان بالعكس نقيضيهما اى نقيضا الاعم و
الاخص عكس عينيهما والمراد بالعكس ان الاعم يصير في النقيض اخص والاخص يصير فيه اعم كالانسان والحيوان ونقيضاهما اللاانسان
واللاحيوان فاللاانسان اعم من اللاحيوان وهو ظاهر ومنهما اى من الجانبين عطف على قوله من واحد اى ومع المصادقة
الجزئية من الجانبين اعم واخص ثم ان المرجع لقوله منهما وان لم يذكر في العبارة صريحا الا انه يفهم ضمنا بالقرينة قوله من جانب
واحد من وجه كالحيوان والابيض ومرجعهما الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين كقولنا بعض الحيوان ابيض و
بعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان ثم انه لابد من حمل المصادقة في الاعم والاخص مطلقا على
الكلية وفي العموم من وجه على الجزئية حتى يستقيم معنى العبارة وما قال الشارح الجرفوشي رح من ان المصادقة
اذا اطلقت فهم منها المصادقة في الجملة فتقييدها بالكلية في العموم والخصوص المطلق مع قيد من جانب فكلام
عجيب غاية العجب اذ فيه اولا ان قاعدة انصراف المطلق الى الفرد الكامل تقتضي ان يراد بالمصادقة اذا اطلقت
المصادقة الكلية اذ هي الفرد الكامل لها كما لا يخفى وثانيا ان المصادقة في الجملة اعم من ان تكون كلية من الجانبين او
جزئية منهما على حذو التباين الجزئي الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه فتقييد من جانب واحد لا يزيد معناها على
المصادقة في الجملة من جانب واحد وبهذا لا يحصل المطلوب من المصادقة الكلية من جانب احد فلابد من تقييدها بالكلية مع قيد من جانب احد كما
لا يخفى وكيف ما كان ففي العبارة نوع خفاء فتدبر وتباين نقيضيهما اى نقيض الاعم والاخص من وجه جزئي كالاولين
اى المتباينين يعني كما ان بين نقيضي المتباينين تباينا جزئيا كذلك بين نقيضي العموم والخصوص من وجه والمراد
بالتباين الجزئي صدق كل واحد من الكليين بدون الآخر في الجملة سواء صدقا معا ايضا او لم يصدقا معا اصلا فان
صدقا معا ايضا فالنسبة بينهما العموم من وجه كالحيوان والابيض فانهما يصدقان معا على الفرس الابيض وان لم
يصدقا معا اصلا فالنسبة بينهما التباين الكلي كالانسان والحجر فانهما لا يجتمعان على شيء اصلا وبما تلونا عليك تبين لك
ان التباين الجزئي اعم من العموم من وجه والتباين الكلي ثم لما كان نقيضا العموم والخصوص من وجه مختلفين بانه قد يكون
بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض وقد يكون بينهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان والتباين الجزئي كان شاملا لكليهما
فصار هو نقيضهما فان قيل التباين الجزئي ليس من النسب فحصر النسب في الاربعة ينافيه اجيب عنه بان المقصود حصر النسب
المعتبرة بين الكليين بخصوصهما والتباين الجزئي انما يعتبر بينهما بالاجمال مجردا عن خصوصيتهما بحيث يكون في بعض
المواد متحققا في ضمن العموم من وجه وفي البعض في ضمن التباين الكلي لا يخفى عليك ان تحقق التباين الجزئي لا يكون

اما بین العموم من وجه او التباین الکلی فقد ذکرهما لیغنی عن ذکر التباین الجزئی فکونه ایضا من النسب اثنا فی حصرها بین
الاربعة فتامل فصل ذاتی الماهیة ما لا یمکن فهمها ای فهم الماهیة قبله ای قبل فهم الذاتی
کاللونیة للسواد فانه لا یمکن فهمه بدون اللون اسوادیة ثم المراد بالموصول فی قوله ما لا یمکن المحمول فلا یرد
صدق التعریف علی احد متضایفین کالابوة والبنوة فانهما وان کان مما لا یمکن فهم احدهما قبل الآخر لکن لیس احدهما
محمولا علی الآخر اذ لا یقال الابوة بنوة او ذاتی الماهیة ما ثبت لها ای للماهیة بلا علة
ذاتیة او غیرها کالناطق للانسان وینتقض بالامکان اذ لا یقال ان شیئا مرکب من الانسان
وغیره حتی یقال له الذاتی مع انه یصدق علیه التعریف لانه یکون بالذات لا بالغیر الا ان یقال ان الامکان سلب
محض لا سلب ثابت فخرج بقوله ثبت نعم یبقی نقض بوجود الواجب عند القائلین بزیادته علیه تعم فانه لیس ثابتا له
بعلة مع انه لا یقال له الذاتی ثم ان قوله بلا علة اشارة الی ان الذاتیات غیر معللة کما بینه رئیس المتاخرین فی
الافق المبین او ذاتی الماهیة ما تقدمها ای الماهیة تعقلا ای یکون تعقل الذاتی للماهیة قبلها کتعقل
الناطق قبل تعقل الانسان والعرضی بخلافه ای بخلاف الذاتی فی الاوصاف الثلثة المذکورة کالکتابة
العارضة للانسان فانها یمکن فهمها بدون الانسان وتثبت له بالعلة الذاتیة وغیرها ولیس تعقل الکتابة
مقدما علی تعقل الانسان وجزءها ای جزء الماهیة المشترک بین مختلفی الحقیقة اشتراکا تاما جنس
کالحیوان قریب ان کان جوابا عنها وعن کل ما یشارکه وبعید ان کان جوابا عنها وعن بعض ما یشارکه کالجسم
النامی الواقع فی جواب الحیوان والشجر لا فی جواب الحیوان والانسان وجزء الماهیة الممیز لها عن غیرها
ولیس تمام المشترک فصل کالناطق الممیز للانسان عن غیره قریب ان میزها عن مشارکات الجنس القریب
وبعید ان میزها عن مشارکات الجنس البعید کالحساس الممیز للانسان عن الشجر والکلی المرکب منهما
ای من الجنس والفصل نوع اضافی کالانسان المرکب من الحیوان الناطق وانما سمی اضافیا لکون نوعیته بالاضافة
الی ما فوقه والکلی المتفق الآحاد فی الحقیقة نوع حقیقی کالانسان المتفق احاده کزید وعمرو وغیرهما
فی الحقیقة والنسبة بین النوع الاضافی والحقیقی عموم من وجه لتصادقهما علی الانسان وتفارقهما علی النقطة والحیوان
وقال الشیخ فی الشفاء بالعموم المطلق بینهما والجنس المتوسط کالجسم النامی والمطلق نوع بالمعنی الاول
ای النوع الاضافی لترکیبه من الجنس والفصل مع عدم اتفاق احاده فی الحقیقة والبسیط ای الکلی البسیط کالوحدة و
النقطة نوع بالثانی ای بالمعنی الثانی و النوع الحقیقی ثم ان قول المصنف هذا مع ما قبله یشیر بان النسبة

بين النوعين عموم من وجه لوجود مادتي الافتراق في الكلي البسيط والجنس الوسط ومادة الاجتماع في الانسان والكلي الخارج عنها اي عن الماهية كالاخير اي متفق الآحاد في الحقيقة خاصة كالضاحك الخارج عن ماهية الانسان المتفق الآحاد في الحقيقة والكلي الخارج عن الماهية كالاول اي مشترك بين مختلفي الحقيقة يقال له عرض عام كالماشي الخارج عن الماهية المشترك بين مختلفي الحقيقة من الانسان والحيوان وكل اي كل واحد من الخاصة والعرض العام ان امتنع فراقه اي انفكاكه عن الماهية فلازم لها اي للماهية من حيث هي كالزوجية للاربعة فانها متى وجدت كانت متصفة بالزوجية لامحالة او لازم لوجودها اي الماهية متى وجدت الماهية في الخارج او في الذهن كان ذلك اللازم لازما لها كالتحيز اللازم للجسم الموجود في الخارج يقال له اللازم الخارجي وكالكلية اللازمة للانسان في الذهن يقال له اللازم الذهني والا اي ان لم يمتنع فراقه وانفكاكه عن الماهية بل يمكن ذلك فمفارق اي عرض مفارق يدوم كحركة الفلك او يزول بسرعة كصفرة الوجل او بطوء كالعشق فصل الحد عندنا فرق الاصوليين ما يميز الشيء عن غيره اعم من ان يكون التميز بالذاتيات كالحيوان الناطق للانسان او بالعرضيات كالضاحك له مطردا ومنعكسا معنى الاطراد والانعكاس على ما يستنبط من عبارات ارباب الفن ان الاطراد هو التلازم بين الحد والمحدود في الثبوت يعني كلما وجد الحد وجد المحدود ويلازمه المنع اي قولنا متى لم يصدق المحدود لم يصدق الحد والانعكاس التلازم بينهما في الانتفاء بمعنى كلما انتفى الحدود ويلازمه الجمع بمعنى صدق المحدود وصدق الحد فان انبأ واخبر الحد عنه اي عن الشيء بذاتياته اي ذاتيات الشيء فحقيقي اي حد حقيقي كالحيوان الناطق المخبر للانسان وان حده بالناطق وحده فليس بحقيقي بناء على ان الذاتيات جمع مضاف تفيد العموم فالمعنى الحد ما اخبر عن شيء بجميع ذاتياته والناطق ليس جميع ذاتيات الانسان الا ان يقع بدخوله في الحد الحقيقي الناقص والمخبر بجميع الذاتيات حقيقي تام او يقع بدخوله في الحد الرسمي بارادة المعنى الاعم من اللازم الماخوذ في تعريف الرسم وهو ما يشتمل الخارج والداخل او بدخوله في الحقيقي التام بان يراد بالذاتيات ما يعم الجميع والبعض فتامل او انبأ عن الشيء بلازمه اي لازم الشيء فرسمي اي حد رسمي كالضاحك المميز للانسان او انبأ بمرادف للشيء اجلى واوضح منه فلفظي كالغضنفر المخبر للاسد وقد اختلف في ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصورية او التصديقية والمختار هو الاول لوقوعه في جواب ما او ما هو كك فهو تصور ولان المخاطب اذا سأل الغضنفر فيجاب بالاسد فليس هناك حكم فكيف يعد من المطالب التصديقية والحد عند غيرنا اي المنطقيين ما يميزه اي الشيء بفصله مع جنسه القريبين كحد الانسان بالحيوان الجنس القريب والناطق الفصل القريب او تميز الشيء بخاصته معه اي مع الجنس

كحد الانسان بالحيوان الضاحك حداً ورسماً تامان لف ونشر مرتب اى باعتبار الشئ بفصله مع جنسه القريب
حد تام وبمميزه بخاصته مع الجنس القريب رسم تام وبدونه اى بدون الجنس القريب فحد او رسم ناقصان سواء
كان مع الجنس البعيد كالجسم الناطق للانسان والجسم الضاحك له او مع الفصل وحده والخاصة وحدها كالناطق والضاحك
للانسان وقد علم مما سبق ان المعرف منحصر فى اقسام اربعة فالتعريف بالمثال كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب والعلم كالنور لا يقدح
الحصر لانه تعريف بالمشابهة وان كانت المشابهة مفيدة للتمييز للمعرف فتكون من الرسمى والا لم يصلح للمعرفية ثم اعلم ان الحد
مركب وكل مركب له مادة وصورة والصورة مستلزمة للمادة ولهذا اخصها المصنف بالذكر فقال فصورة الحد الحقيقى
جنس قريب ثم فصل كذلك وانما يقدم الاعم فى التعريف لكونه قبل شرطا ومساويا للاخص وما هو كذلك فهو مقدم عند
العقل فهو اولى بالتقديم لسهولة تحصيله فى الذهن ثم ينتقل منه الى الاخص ولا يكتسب الحد ببرهان اى لا يحصل
الحد فى نفسه بالبرهان والا دار او حصل الحاصل اما تقرير الدور فلان فى اقامة البرهان على شئ لابد لها من
علم ذلك الشئ قبل الاقامة حذرا من طلب المجهول المطلق فلو كان علم الحد موقوفا على اقامة البرهان لتوقف اقامة
البرهان على علم الحد لما عرفت من علم الشئ قبل اقامة البرهان عليه فيلزم علم الحد موقوف على علم الحد هذا هو الدور
واما تقرير تحصيل الحاصل فلان فى اقامة البرهان على الشئ لابد لها من علم ذلك الشئ قبل البرهان كما
عرفت فعلم الحد حاصل لنا قبل البرهان وهو ايضا يفيد ذلك العلم فلو توقف حصول الحد فى نفسه عليه لزم حصول
الحاصل لنا قبل البرهان وهل هذا الا تحصيل الحاصل ثم ان الشراح قد شرحوا قوله لا يكتسب ببرهان بتفسيرين احدهما
ما فسرناه وثانيهما انه لا يمكن ثبوت الحد للمحدود بالبرهان وارتبطوا تقرير الدور بالتفسير الاول كما بيناه وتقرير
حصول الحاصل بالتفسير الثانى بان الحد عين المحدود والفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وثبوت الشئ لنفسه ضرورى
فحصول ذلك الثبوت بالبرهان تحصيل الحاصل واعترض عليه بان حمل قوله لا يكتسب ببرهان تارة على التفسير الاول
ليتم به تقرير الدور وتارة على التفسير الثانى ليتم به تقرير تحصيل الحاصل لا يخلو عن بعد وبان ما ذكر من لزوم تحصيل الحاصل
انما يتم فى الحد الحقيقى دون الرسمى وظاهر عبارة المصنف العموم فتامل اقول لو فسر التفسير الثانى بانه لا يمكن
علم ثبوت الحد للمحدود بالبرهان فلا مجال فيه للايرادين المذكورين لانه حينئذ يراد بقوله لا يكتسب ببرهان
سواء اريد به معنى التفسير الاول او التفسير الثانى يرتبط به كلا التقريرين لزوم الدور وتحصيل الحاصل سواء كان الحد
حقيقيا او رسميا فتامل اما فى التصديق فيراد حال النسبة من النفى والاثبات لا تعقلها اى تعقل النسبة
حاصله دفع دخل مقدر تقريره ان الدور وتحصيل الحاصل كما يلزم فى اكتساب الحد بالبرهان كذلك يلزم فى

اكتساب التصديق ايضا بالبرهان بان تعقل التصديق موقوف على البرهان وافادة البرهان عليه يتوقف على
تعقله قبل البرهان فلو حصل تعقل التصديق بالبرهان لزم الدور او تحصيل الحاصل وتقرير الدفع ان المقصود بالدليل
في التصديق بيان حال النسبة من الاثبات والنفي وهو مغاير للنسبة فحال النسبة يتوقف على البرهان والبرهان يتوقف على
علم النسبة لا علمها انفسها فتغاير الجهتان فلا دور ولا تحصيل الحاصل وبما بينا من تقرير الدخل ظهر لك ان كلا الوجهين من
لزوم الدور وتحصيل الحاصل واردان على التصديق بتخصيص ورود الاول كما وقع عن الشارح الخبيصي وليس الجميع
ظاهر فتامل فصل القضية قول مركب يصدق او يكذب بالنظر الى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجية
فلا يرد السماء فوقنا ليس بصدق ولا كذب مع انه قضية فان نفس مفهومه صالح لذلك وان كان الامور الخارجية ابية عن صلاحية
الصدق والكذب وقد اعترض على التعريف بان الصدق مطابقة الخبر للواقع فالقضية المرادف للخبر متوقف على معرفة الصدق وهو
موقوف على معرفة الخبر فيدور واجيب عنه بان معرفة الصدق بديهي غير محتاج الى التعريف حتى يدور وما يذكر في تعريفه فانما
هو تنبيه واحضار في المدركة بعد غيبوبته عنها وبان تعريف الصدق لفظي فلا توقف ههنا وبان الخبر المعرف بالفتح متصور بوجه
المغاير لتصور الخبر المعرف بالكسر فاختلف الجهتان فتامل فيه ثم ان الخبر والقضية يمتنع ان يتصف بالصدق والكذب معا فاجتماعهما
في الاتصال المسمى بالجذر الاصم وهو قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا العقد فان صدقه يستلزم كذبه وبالعكس
لعدم كونه خبرا والكلام مشابها له في الصورة لانتفاء الحكاية المستوجبة للمغايرة ههنا بين المحكي عنه والحاكي لان المحكوم عليه يجب تحققه
وتحصله قبل الحكم وهذا العقد يحصل ويتحقق بعده فلا يكون كلاما محصلا حتى يكون خبرا او انشاء او المنحصر فيهما هو الكلام المحصل
على ما حققه المحقق الدواني واجيب بان هذا القول المذكور في قوة قولنا كلامي هذا كاذب فههنا كلامان احدهما جزء الاخر
كل ولا استحالة في كون احدهما صادقا والاخر كاذبا وههنا كلام طويل الذيل لا يليق بهذا المختصر او القضية كلام
لنسبته خارج اي يكون للنسبة بين الطرفين خارج اي وجود خارجي في نفس الامر والواقع في احد الازمنة
الثلثة هو المعبر عنه بالمحكي عنه سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لم تطابق بان تكون
النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتي في نفس الامر والخارج سلبية كقولنا زيد قائم فان لنسبة القيام الى
زيد وجودا خارجيا في نفس الامر والواقع هو حصول القيام لزيد واتصافه به باحد الازمنة الثلثة ولا ينتقض بالاخبار
الاستقبالية فان الايجابية منها قاطعة كاذبة في الحال والسلبية منها صادقة كذلك لعدم وجود الخارج المحكي عنه
في الحال حتى تطابق النسبة الحالية اياه او لم تطابقه فقولنا زيد سيقوم وان لم يكن له
في الحال لكنه في الاستقبال يكون فان حكم فيها اي في القضية باثبات امر لآخر او نفيه عنه فحملية

اى القضية حملية موجبة ان كان الاول سالبة ان كان الثاني وانما سميت حملية لاشتمالها على الحمل وتسمية السالبة بها
بحسب الاصطلاح لا بحسب مفهوم اللغة حتى يرد في السالبة سلب الحمل فكيف تكون حملية وقس عليها غيرها من السوالب
المتصلة والمنفصلة فتدبر والا اى وان لم يحكم فيها باثبات امر لآخر او نفيه عنه سواء حكم فيها باتصال او انفصال
فشرطية وموضوع القضية الحملية اما متشخص اى شخص معين فشخصية ومخصوصة لتشخص موضوعها
كزيد عالم او يكون موضوع الحملية نفس الحقيقة بان يحكم على الحقيقة نفسها دون افرادها فطبيعية كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع فان حكم النوعية والجنسية على الحقيقة دون الافراد او يبين في الحملية كمية افراده كلا او بعضا
فمحصورات ومسورة كلية او جزئية نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان قد وقع الخلاف بين الاوائل
والاواخر في موضوع المحصورة فالاوائل على ان الحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد لانها الحاصلة في
الذهن والاواخر على ان الحكم على الافراد اذ هي الملتفت اليها بالذات والطبيعة واسطة في الالتفات وعبارة المصنف
تحتمل الوجهين وهذا المقام يقتضي بسطا في الكلام فروم الاختصار لا يرخص بذكره بالتمام وقد بسطناه في بعض
تعليقاتنا على الرسالة المنطقية للاستاذ مد ظله والا اى وان لم يبين فيها كمية افراد الموضوع كلا او بعضا
فمهملة نحو الانسان حيوان قالت الاوائل الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي هي والاواخر انه على الافراد
من غير بيان الكلية والجزئية فان صرح في القضية بكيفية النسبة من الدوام والضرورة و
الامكان فموجهة اى يسمى القضية موجهة وما به بيان الكيفية يسمى جهة القضية نحو كل انسان حيوان بالضرورة
وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر من الدوام والضرورة تسمى مادة القضية فان طابقت الجهة المادة
فصادقة والا فكاذبة والقضية الخالية عن الجهة تسمى مطلقة من حيث الجهة ثم الموجهة بسيطة ان حكم فيها بالايجاب
فقط او بالسلب فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الحيوان بحجر بالضرورة او مركبة ان
كانت مركبة من الايجاب والسلب معا نحو كل انسان كاتب بالضرورة لا دائما اى لا شيء من الانسان بكاتب
بالفعل والعبرة في التسمية بالموجبة والسالبة بالجزء الاول ان كان موجبا فالقضية موجبة والا فسالبة والاول
من جزئي القضية الشرطية يقال له مقدم لتقدمه في الذكر وثانيهما يقال له تال لتلوه المقدم فان
حكم فيها اى القضية بتعليق نسبة على تقدير نسبة اخرى فمتصلة هذا على مذاق المنطقيين فانهم قالوا
الحكم في الشرطية بين المقدم والتالي واما اهل العربية فعندهم الحكم في الشرطية في الجزاء فقط والشرط قيد له بمنزلة
الحال او الظرف كذا في الحاشية والمتصلة لزومية ان كان ذلك فيها العلاقة والمراد بالعلاقة شيء بسببه

يستصحب المقدم التالى اى يطلب المقدم ان يكون التالى مصاحبا له كما فى العلية والتضايف اما العلية فبان يكون المقدم علة للتالى او بالعكس او هما معلولان لعلة واحدة اما التضايف فبان يكون المقدم والتالى كلاهما متضايفين نحو ان كان زيد ابا عمر كان عمرو ابنه او اتفاقية الم يكن ذلك الحكم لعلاقة بل بمكن تحقق احد الطرفين بدون الآخر نحو ان كان نصاب الفضة موجودا فنصاب الذهب موجود او حكم فى الشرطية بتنافيهما اى بتنافى النسبتين هذا فى المنفصلة الموجبة او عدمه اى عدم التنافى بين النسبتين هذا فى المنفصلة السالبة فمنفصلة اى القضية منفصلة وهى حقيقية ان كان تنافى النسبتين او لا تنافيهما فى الصدق والكذب معا كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا او منفصلة مانعة جمع ان كان التنافى او عدمه فى الصدق فقط نحو هذا الشئ اما ان يكون حجرا او شجرا او مانعة خلو ان كان التنافى وعدمه فى الكذب فقط نحو زيد اما ان يكون فى البحر واما ان لا يغرق وقد يقال مانعة الجمع ما فيه التنافى وعدمه صدقا سواء كان فى الكذب ايضا او لا ومانعة الخلو ما فيه التنافى وعدمه كذبا سواء كان فى الصدق ايضا ام لا وهذان المعنيان اعم من المعنى الاول لهما ومن الحقيقية فصل واعلم ان المقصود من العلوم المدونة انما هو التصديقات من حيث انها فائزة الى مرتبة اليقين واما التصورات فانما يبحث عنها بالعرض لكونها ذريعة الى وصول تلك التصديقات فالبحث عن الموصل اليها هو الاهم والموصل اليها اما قياس او استقراء او تمثيل والاخيران تفيدان الظن لا القطع الا نادرا كالاستقراء التام وهو يفيد القطع واما الاول فله اقسام والعمدة فيها البرهان لافادته القطع لانه يتألف من اليقينيات واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات واليقينى لا ينتج الا اليقين فهو المطلب الاعلى والاهم لحصول المقصود فلذلك اشار اليه وقال البرهان ان خلا عن ذكر لازمه وهو النتيجة او نقيضه اى نقيض اللازم وهو نقيض النتيجة والمراد بالنتيجة التى خلا البرهان عنها هى النتيجة بهيئتها لا بمادتها فان النتيجة بمادتها لازمة لمطلق البرهان اقترانيا كان او استثنائيا فاقترانى لاقتران حدود المطلوب فيه وهى الاصغر والاكبر والاوسط وكونه مشتملا على اداة الاقتران الجمع وهى الواو الواصلة وهو ينقسم الى قسمين حملى ان تألف من الحمليات الصرفة و شرطى ان تألف من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والا اى وان لم يخل البرهان عن ذكر لازمه النتيجة او نقيضها بل يكون احدهما مذكورا بهيئتها فاستثنائى لاشتماله على اداة الاستثناء وهى لكن ومبتدأ المطلوب الذى هو النتيجة فى القياس الحملى يقال له موضوع لانه وضع لان يحمل عليه شئ و اصغر لكونه اقل افرادا من المحمول لانه اخص من المحمول غالبا والاخص اقل افرادا من افراد المحمول فيكون اصغر وكونه اكثر اجزاء من الاعم لا يوجب

تسميته بالاكبر لان ذلك بالاعتبار ولا مجال للمناقشة في الاعتبارات قال في الحاشية ان كمفردى مقدمة البرهان
الحملي عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونهما موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به
والنحاة مبتدأ وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه ما صدق عليه وبالمحكوم به المفهوم
نعم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد فلذلك عبر بعضهم بالمسند اليه والمسند وما يقع من ان المبتدأ والمسند اليه
عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين فمندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور انتهى ثم اعلم
ان الجملة الفعلية انما تجعل مطلوبا او جزء قياس بتاويلها الى الجملة الاسمية فقام زيد لو جعل مطلوبا او جزء قياس
يأول الى زيد قائم فاطلاق المبتدأ على الفاعل والخبر على الفعل حين جعله مطلوبا ليس ببعيد فلا حاجة الى
تعبير المبتدأ بالمسند اليه والخبر بالمسند قال وذاته صغرى اى صاحب الاصغر يعني المقدمة التي فيها
الاصغر تسمى صغرى وخبره اى خبر المطلوب يقال له محمول لانه يحمل على الاصغر والاكبر لكونه اكثر
افرادا غالبا من الاصغر الذي هو موضوع فيكون اكبر وذاته كبرى اى صاحب الاكبر يعني المقدمة
التي فيها الاكبر تسمى كبرى والمكرر الذي يحذف عند الانتاج يقال له وسط لتوسطه بين طرفي المطلوب
ثم ان المطلوب قد يستدل عليه باقامة الدليل عليه ابتداء كما يستدل على حدوث العالم باقامة الدليل
عليه بانه متغير وكل متغير حادث فينتج العالم حادث وقد يستدل على اثبات المطلوب الذي هو
النتيجة بابطال نقيضه اى نقيض المطلوب [redacted] بان يقام
الدليل على ابطال نقيض المطلوب فيلزم منه صدق المطلوب والا لزم ارتفاع النقيضين ومثل هذا الثبوت يسمى قياس
الخلف اى الباطل بمعنى انه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب وثبوت نقيضه لا بمعنى انه باطل في نفسه و
تصوير هذا الطلب من كتب الميزان او بتحقق ملزوم حقيقته اى حقيقة المطلوب يعني قد يستدل على
اثبات المطلوب بتحقق ملزوم المطلوب الذي هو عكس المطلوب بان يقال كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم
وهذه النتيجة حق لان عكسه الذي هو ملزومها متحقق وهو قولنا بعض الجسم انسان فيتحقق لازمه وهو النتيجة لان التلازم
تحقق الملزوم تحقق اللازم والا انهدم اصل الملازمة فثبت المطلوب ثم اعلم ان المصنف رح لو قال بتحقق
ملزوم بحذف الحقيقة لكان اخصر وحصل المطلوب فالنقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذبت
اختها وبالعكس اى ايتهما كذبت صدقت اختها في الحاشية وقولنا بالعكس ليس من تتمة التعريف بل هو
تعريف آخر بان العكس الاول ولا يرد المتضادان نحو هذا شجر هذا حجر وكل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان

لما عرفت من ان صدق كل ليس وحده منشا لكذب الاخرى بل مع استلزامه لصدق نقيضها انتهى بيانه ان المتضادين وهما كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بانسان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى مع ان بينهما ليس تناقضا فلا يكون التعريف مانعا فلا بد من دخول قيد وبالعكس فى التعريف ليخرج المتضادان فانهما انحا ان صدق كل يستلزم كذب الآخر لكن كذب كل لا يستلزم صدق الآخر فقال المصنف رحمه الله يرد النقض بالمتضادين على تقدير عدم قيد بالعكس من تتمة التعريف ايضا لان المراد بقولنا انهما صدقت كذبت انهما ان صدق كل واحد من القضيتين وحده يستلزمه كذب القضية الاخرى والمتضادان ليس صدق كل واحد منهما وحده مستلزم لكذب الاخرى بل صدق احد المتضادين مع استلزامه لنقيض لضد الآخر كلاهما يستلزمان كذب الضد الآخر فان قولنا مثلا كل انسان حيوان لا يستلزم صدقه وحده كذب ضده وهو قولنا لا شئ من الحيوان بانسان بل هو مع استلزامه نقيض الضد الآخر وهو بعض الحيوان انسان لكونه عكس كل انسان حيوان يستلزم كذب لا شئ من الحيوان بانسان فعلى هذا لا حاجة الى قيد بالعكس من تتمة التعريف بل هو خارج عنه واشارة الى تعريف آخر لعكس الاول هذا بيان ما فى الحاشية وفيه بحث ثم ان الطبعية لعدم اعتبارها فى العلوم بل نقل عن ابن سينا انها كالشخصية والمهملة كانت تلازم الجزئية فتركها المصنف وتصدى بذكر شرائط التناقض للشخصية والمحصورة فقال رحمه الله شرطها الوحدات الثمانية الشائعة على السنة القوم وقد نظمها الشاعر شعر در تناقض هشت وحدت شرط دان × وحدت موضوع ومحمول ومكان × وحدت شرط واضافت جزو كل × قوت وفعل است در آخر زمان وردها المتاخرون الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وردها الفارابى الى وحدة واحدة هى وحدة النسبة الحكمية قال العلامة صاحب المحاكمات وانما كانت مردودة الى تلك الوحدة لانه اذا اختلف شئ من الامور الثمانية اختلفت النسبة ضرورة ان نسبة المحمول الى احد الامرين مغايرة لنسبة اخرى ونسبة احد الامرين الى شئ مغايرة لنسبة الآخر اليه وعلى هذا فمتى اتحدت النسبة اتحد الكل وشرط التناقض فى غيرها اى غير الشخصية وهى المحصورة معها اى مع الوحدات الثمانية التخالف كما اى فى الكلية والجزئية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين اذا كان الموضوع اعم نحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان وكل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان والتخالف كيفا اى فى الايجاب والسلب لاجتماع الموجبتين والسالبتين فى الصدق والكذب معا هذا فى المحصورة الغير الموجهة وفيها شرط آخر وهو التخالف بحسب الجهة لكن لا بحث لاهل هذا الفن متعلق بالموجهات فلذا لم يتعرض ببيان تناقضها ثم ان التخالف كيفا ماخوذ فى مطلق التناقض حتى اخذه البعض فى مفهوم

فذكره ههنا استطرادي والا فلا وجه لتخصيصه في غير الشخصية فتأمل فنقيض الموجبة حال كونها
كلية سالبة جزئية فنقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وحال كون الموجبة جزئية
عطف على قوله كلية سالبة كلية فنقيض بعض الحيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان وعكس القضية
تبديل طرفيها اي طرفي القضية بان يجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والتعبير بالطرفين اشعار الى عدم
اختصاص الحمليات بالعكس بل يجري في الشرطيات ايضا لكنه قليل الجدوى مع بقاء الصدق بمعنى ان
الاصل لو كان صادقا كان العكس ايضا صادقا بناء على ان العكس لازم والاصل ملزوم وصدق الملزوم يستلزم
صدق اللازم واما كذب الملزوم فلا يستلزم كذب اللازم فلهذا لم يعتبر بقاء الكذب لكذب قولنا كل حيوان
انسان مع صدق عكسه بعض الانسان حيوان وبقاء الكيف اي الايجاب والسلب بمعنى ان الاصل لو كان موجبا
كان عكسه ايضا كذلك وبالعكس ثم ان العكس كما يطلق على ما فسره يطلق على القضية الحاصلة بعد التبديل كما قال
فتعكس الموجبتان اي الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية فقولنا كل انسان او بعضه حيوان ينعكس الى
قولنا بعض الحيوان انسان لا كلية لجواز عموم المحمول من الموضوع كما في المثال المذكور فلا يصدق في عكسه كل حيوان
انسان لاستحالة صدق الاخص كليا على الاعم وعكس السالبة الكلية مثلها اي سالبة كلية والا لزم
سلب الشيء عن نفسه بيانه ان قولنا لا شيء من الانسان بحجر ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان وهو صادق
والا لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل ونجعل النقيض
صغرى للشكل الاول والاصل كبراه لكليته فنقول بعض الحجر انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر
ليس بحجر هذا هو سلب الشيء عن نفسه وهذا المحال انما لزم من نقيض العكس لان صورة القياس من الشكل الاول وهي
بديهي الانتاج والكبرى مفروض الصدق فتعين الصغرى نقيض العكس فيكون باطلا لاستلزامه المحال وما هو
مستلزم محال ولا عكس للجزئية اي جزئية السالبة الكلية وهي السالبة الجزئية لجواز كون الموضوع اعم من
المحمول كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وعكسه غير صادق وهو بعض الانسان او كله ليس بحيوان لاستحالة سلب
الاعم عن الاخص وعكس النقيض تبديل نقيضي طرفيها اي طرفي القضية بان يجعل نقيض الموضوع محمولا
ونقيض المحمول موضوعا مع بقائهما اي الصدق والكيف فقولنا كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل لا حيوان لا انسان ثم ان هذا التعريف لعكس النقيض للقدماء واما المتاخرون فعرفوه بانه جعل نقيض
الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق والمخالفة في الكيف لكن المستعمل في العلوم هو الاول على ما صرح

به السيد الشريف في حواشيه على القطبي وحكم السوالب في عكس النقيض كالموجبات اي كحكم الموجبات في عكس
المستقيم يعني كما ان عكس الموجبتين الكلية والجزئية في العكس المستقيم موجبة جزئية كذلك عكس السالبتين الكلية والجزئية في عكس النقيض سالبة
جزئية وبالعكس اي حكم الموجبات في عكس النقيض كحكم السوالب في عكس المستقيم يعني كما ان عكس السالبة الكلية
في المستوي كنفسها كذلك عكس الموجبة الكلية في عكس النقيض كنفسها اي موجبة كلية وكما ان السالبة الجزئية في المستوي
لا تنعكس كذا الموجبة الجزئية في عكس النقيض لا تنعكس والبرهان البرهان **فصل هيئة وقوع الوسط عند الحدين**
شكل اي الهيئة الحاصلة من وقوع الحد الاوسط عند الاصغر والاكبر بحيث يكون محمولا عليهما او موضوعا لهما
او موضوعا لاحدهما ومحمولا على الآخر او بالعكس تسمى شكلا وهي اربعة **فما** اي قياس **هو** اي الحد الاوسط **محمول**
صغراه اي صغرى القياس **وموضوع كبراه هو الشكل الاول** لكونه على النظم الطبعي وهو عبارة عن انتقال
الذهن من موضوع الى الحد الاوسط ومنه الى محموله ويلزم منه الانتقال من الموضوع الى المحمول وهذا لا يوجد في
غير الاول ولكونه بين الانتاج اذ الكبرى فيه دالة على ثبوت الحكم لجميع افراد الاوسط ومنها الاصغر فيكون الحكم
ثابتا للاصغر ايضا ثبوتا بينا لا يختلج الى بين **وشرطه** اي شرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية والكمية
امران احدهما بحسب الكيفية **ايجابها** اي ايجاب الصغرى جزئية او كلية والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط
فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا ينتج وثانيهما بحسب الكمية **كلية كبراه** سالبة او موجبة اذ
على كونها جزئية يجوز ان يكون الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير الاصغر فلا يتعدى الحكم ايضا من الاوسط الى
الاصغر **وينتج هذا الشكل المحصورات الاربع** وهي الكليتان والجزئيتان هذا مختص بالشكل الاول ثم
اعلم ان احتمال الضروب في كل من الاشكال ستة عشر وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع في الكبريات
الاربع فشرط ايجاب الصغرى اسقط منها ثمانية ضروب وهي الحاصلة من ضرب الصغريين السالبتين مع الكبريات
الاربع وشرط كلية الكبرى اسقط اربعة ضروب اخرى وهي الحاصلة من ضرب الصغريين الموجبتين مع الكبريين
الجزئيتين فبقيت اربعة واليها اشار المصنف وقال **فموجبتاه** اي موجبتا الشكل الاول وهما الصغريان
الموجبة الكلية والجزئية **مع موجبة كلية كبراه** ولم يقيدها بما تبين في الاشتراط **ينتجان موجبتيهما**
اي الموجبة الكلية والجزئية فالاول نحو كل مسكر مزيل للعقل وكل مزيل العقل ناقض الوضوء فكل مسكر ناقض
الوضوء هذا هو الضرب الاول والثاني نحو بعض الدوغ حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام هذا هو الضرب الثاني
وموجبتاه مع سالبة كلية عطف على مع موجبة ولو حذف لفظ مع لكفى يعني الصغريان الموجبتان

الكلية والجزئية مع الكبرى السالبة الكلية ينتجان سالبتيهما اي السالبة الكلية والجزئية اما الاول فنحو كل صلوة حقيقية مشروطة بالطهارة ولا شيء من المشروط بالطهارة بصلوة اموات فلا شيء من الصلوة الحقيقية بصلوة اموات هذا هو الضرب الثاني واما الثاني فنحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من الحيض بمكلف بالصلوة فبعض البالغ العاقل ليس بمكلف بالصلوة هذا هو الضرب الرابع وما اي القياس الذي هو اي الاوسط محمولهما اي محمول الصغرى والكبرى كليهما فهو الشكل الثاني وانما جعل ثانيا دون الثالث والرابع لانه يشبه الاول منهما لانه مشارك بالاول في اشرف المقدمتين وهو الصغرى والباقيان ليسا كذلك وانما صار الصغرى اشرف فيهما لاشتماله على موضوع المطلوب ولا ريب في اشرفيته من المحمول اذ المحمول يطلب للموضوع ايجابا او سلبا وشرطه اي شرط الشكل الثاني في الانتاج امران الاول بحسب الكيفية وهو اختلافهما اي اختلاف الصغرى والكبرى كيفا اي في الايجاب والسلب بان لو كان الصغرى موجبة كانت الكبرى سالبة وبالعكس والامر الثاني بحسب الكمية وهو كلية كبراه اي الثاني اذ على تقدير اتفاقهما في الكيف وكون كبراه جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل في كتب الميزان ولا ينتج هذا الشكل الا سالبة جزئية او كلية بدليل الاستقراء وبان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وكون احدهما سالبة ضروري والضروب الناتجة لهذا الشكل كالاول اربعة لاسقاط الشرط الاول ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغريين الموجبتين مع الكبريين كذلك والصغريين السالبتين مع الكبريين كذلك ولاسقاط الشرط الثاني اربعة اضرب اخرى ايضا وهي الحاصلة من الصغريين الموجبتين مع كبرى سالبة جزئية ومن الصغريين السالبتين مع كبرى موجبة جزئية فبقيت ضروب اربعة واليها اشار بقوله فكليتان وهما الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية وبالعكس تنتج سالبة كلية الاول نحو كل مسكر مزيل العقل ولا شيء من الحلال بمزيل العقل فلا شيء من المسكر بحلال وهو الضرب الاول والثاني نحو لا شيء من صلوة الاموات مشروطة بالطهارة وكل صلوة حقيقية مشروطة بالطهارة فلا شيء من صلوة الاموات بصلوة حقيقية وهو الضرب الثاني ومختلفتان في الكلية والجزئية وهما موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية الاول نحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من المكلف بالصلوة بحيض فبعض البالغ العاقل ليس بحيض وهو الضرب الثالث الثاني نحو بعض اربعة قوائم ليس له ذبح وكل طائر له ذبح فبعض اربعة قوائم ليس طائرا وهو الضرب الرابع وما اي القياس الذي هو اي الاوسط موضوعهما اي موضوع الصغرى والكبرى كليهما فهو الشكل الثالث

جعل في المرتبة الثالثة لاشتراكه بالاول في الكبرى وهي اخص المتقدمتين لاشتماله على المحمول وهو اخص
من الموضوع لما عرفت وشرطه اي شرط انتاج هذا الشكل امران ايضا اول بحسب الكيفية وهو ايجاب
صغراه والا يلزم الاختلاف الموجب للعقم والثاني بحسب الكمية كلية احدهما اي احدى
المقدمتين من الصغرى والكبرى والا يوجب العقم ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية موجبة
او سالبة وهو من خواص هذا الشكل لان الضرب الاول والرابع فيه اخص الضروب الباقية وهما لا ينتجان
الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فيهما فلا يصدق عليه الاكبر كليا ولا نفيه كقولك في الضرب الاول
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وفي الضرب الرابع كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس
وهما لا ينتجان الا الجزئية ومتى لم ينتج هذان الضربان وهما اخص الا الجزئية لم ينتج البواقي ايضا الا الجزئية
لانها اعم هذا ما حققه العلامة صاحب المحاكمات والضروب المنتجة لهذا الشكل ستة لاسقاط الشرط
الاول ضروبا ثمانية وهي الحاصلة من ضرب الصغريين السالبتين مع الكبريات المحصورات الاربع
واسقاط الشرط الثاني ضربين وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الكبريين الجزئيتين فبقيت
ضروب ستة اومى اليها بقوله فموجبتاه اي الصغرى الموجبة الكلية والجزئية مع موجبة كلية
كبرى وبالعكس اي الموجبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى ينتجان موجبة
جزئية فحصل الضروب الثلثة الاول الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى مثلها نحو كل سكر مزيل
للعقل وكل مسكر حرام فبعض مزيل العقل حرام الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة
الموجبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال وكل دجاج له ذبح فبعض الحلال له ذبح الثالث الصغرى
الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية نحو كل حلال حرام وبعض الحلال دجاج فبعض الحرام دجاج
واما الضروب الثلاثة الباقية فما ومى اليها بقوله وموجبتاه مع سالبة كلية او جزئية ينتجان سالبة
جزئية لما تبين من عدم انتاج هذا الشكل الا جزئية فحدثت الضروب الثلاثة الباقية ايضا الاول
الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية نحو كل سكر مزيل للعقل ولا شيء من المسكر بحلال فبعض مزيل
العقل ليس بحلال الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال
ولا شيء من الدجاج بمسكر فبعض الحلال ليس بمسكر الثالث الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية
نحو كل حلال حرام وبعض الحلال ليس بدجاج فبعض الحرام ليس بدجاج هذا واعلم في قوله وموجبتاه مع

سالبة احتمال آخر وهو الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية لكن اشتراط هو كلية احدهما يمنع
بارادة هذا الاحتمال وعكس الشكل الاول بالتكرير الاوسط موضوع الصغرى ومحمول الكبرى المسمى فهو
بالشكل الرابع وانما اخر لمخالفته الاول في المقدمتين وبعده عن الطبع حتى اسقط ابن سينا والفارابي عن
الاعتبار وقيل ان المنتج بالذات ليس الا الاول واما الثلثة البواقي فانما انتاجها بالعرض بالرد الى الاول
محال العيان بطلانه لا ريب في ان انتاج البواقي بالذات مثل الاول الا ان انتاجه بين لكونه على النظم الطبيعي
واما البواقي فيحتاج في التصديق بانتاجها الى البرهان والرد الى الاول فالرد اليه يفيد العلم بانتاجها
بانتاجها الا انها غير نتيجة بالذات كما توهم فتدبر وشرطه اى شرط انتاجه كما كيفا احد الامرين اما ايجاب
اى ايجاب المقدمتين مع كلية صغراها اى صغرى الشكل او اختلافهما في الايجاب والسلب مع كلية
احدهما ولولا ذلك للزم الاختلاف وهو دليل العقم فينتج هذا الشكل سوى اولى المحصورات الاربع وهي
الموجبة الكلية يعني ينتج موجبة جزئية سالبة كلية وجزئية والضروب الناتجة ثمانية اسقط الامر الاول وهو ايجاب
المقدمتين مع كلية صغراه ضربا ستة وهي الحاصلة من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبريين الموجبتين كلية و
جزئية والصغريين السالبتين مع الكبرى من كك والامر الثاني هو اختلافهما كيفا مع كلية احدهما اسقط ضربين وهما
الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية وبالعكس فبقيت ثمانية اضرب واليها اشار بقوله
موجبته الكلية الصغرى معها اى مع الكبرى المحصورات الاربع ينتج موجبتها اى الموجبة الجزئية
لا الكلية لما سلف من ان هذا الشكل ينتج سوى اولى الاربع وينتج سالبتها اى الجزئية ولو قال جزئيتها بدل
قوله موجبتها وسالبتها لكان اخصر واكفى كما قال الشارح البحر نوشي رح فقد حصل بهذا اربعة اضرب الاول الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى كك نحو كل حرام نهي عنه وكل مسكر حرام فبعض المنهي عنه مسكر والثاني الصغرى الموجبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الجزئية نحو كل مسكر حرام وبعض مزيل العقل مسكر فبعض الحرام مزيل العقل والثالث الصغرى الموجبة الكلية
مع الكبرى السالبة الكلية نحو كل مسكر حرام ولا شيء من الحلال بمسكر فبعض الحرام ليس بحلال والرابع الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية نحو كل مسكر حرام وبعض مزيل العقل ليس بمسكر فبعض الحرام ليس بمزيل العقل
ثم اعلم ان الشارح حمد الله شكر الله سعيه قد قرر قول المصنف رح سالبتها بالسالبة الجزئية وفسر بان الموجبة الكلية مع السالبة
الكلية ينتج سالبة كلية فهو سهو ظاهر فان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية لا ينتج الا الجزئية لعكس المقدمتين ليرجع الى الشكل
الاول وبان الاصغر يجوز ان يكون اعم فلا ينتج كلية نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض

الحيوان ليس بفرس ولا تصح الكلية وهي لا شيء من الحيوان بفرس لما عرضت هذا على استاذي العلامة مد ظله فقال قد سنح لي ذلك من قبل اعلم ان ضروب الاشكال الاربعة التي بيناها لم نراع فيها ترتيب القوم بل راعينا فيه كلام المصنف رحمه الله وينتج السالبة الكلية الصغرى مع اوليها اي اولى المحصورات الاربع وهما الموجبة الكلية والجزئية سالبة كلية اذا كان الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة كلية نحو لا شيء من المسكر بحلال وكل خمر مسكر فلا شيء من الحلال بمسكر او ينتج جزئية سالبة اذا كان الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة جزئية بدليل ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين نحو لا شيء من الحلال بمسكر وبعض الطائر حلال فبعض المسكر ليس بطائر فحصل ضربان اخران من الثمانية والثمار الى اثنين باقيين منها وهي الجزئيتان بالتثنية اي الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع خلافيهما اي خلاف الجزئيتين خلافا كليا اي كما وكيفا فخلاف الموجبة الجزئية السالبة الكلية وخلاف السالبة الجزئية الموجبة الكلية حاصله انه كما ان النتيجة في السالبة الكلية مع احد اولي المحصورات سالبة جزئية كذلك النتيجة للموجبة الجزئية الصغرى مع خلافها السالبة الكلية الكبرى وللسالبة الجزئية الصغرى مع خلافها الموجبة الكلية الكبرى سالبة جزئية ثم ان ضروب الثمانية التي ذكرها المصنف للشكل الرابع وقعت في كثير من زبر الميزان واما كثير من الاوائل كالحاجبي في مختصره والعلامة في تهذيبه فاقتصروا على خمسة واما الثلاثة الزائدة فقد قيل انها من مستخرجات اثير الدين الابهري لو لم يعتبرها المتقدمون لعدم انتاجها في القياس الشرطي فصل القياس الاستثنائي هو الذي يذكر فيه النتيجة بعينها او نقيضها الخ اما متصل ان حكم فيه بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها عنه فيلزم

استثناء مقدمة تاليه اي ينتج استثناء عين مقدمه عين التالي دون العكس لان المقدم ملزوم والتالي لازم وتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم دون العكس نحو كلما زالت الشمس فوقت الظهر موجود لكن الشمس زائلة ينتج فوقت الظهر موجود والكثرة اي اكثر استعمال بان يستثنى فيه عين المقدم بان الشرطية لوضعها لتعليق الوجود بالوجود ويلزم استثناء نقيضه اي نقيض المقدم دون العكس لما عرفت من ان التالي لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم دون العكس ضرورة استحالة وجود الملزوم بدون اللازم فيبطل اصل اللزوم نحو لو كان المنخور رابا فهو حلال لكنه ليس بحلال ينتج فليس بابل والكثرة اي اكثر استعمال بما يستثنى فيه نقيض التالي بلو لوضعها للتعليق العدم بالعدم واما منفصل ان حكم فيه بتنافي النسبتين او لا تنافيهما ويلزمه اي المنفصل التنافي اما اثباتا او نفيا معا اذا كانت المنفصلة حقيقية فمن اثبات كل اي من اثبات كل واحد من الجزئين اي جزء كان ينتج نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع نحو هذا الشيء

اما ان یکون حلالا او حراما لکنه حلال ینتج فلیس بحرام ولکنه حرام ینتج فلیس بحلال و ینتج ایضا من نقیضه
ای من نقیض کل واحد من الجزئین عینه ای عین الجزء الآخر لامتناع الارتفاع بینهما نحو هذا الشیء اما حلال او
حرام لکنه لیس بحلال ینتج فهو حرام ولکنه لیس بحرام ینتج فهو حلال او یکون المنافاة فی المنفصلة اثباتا ای
فی الصدق فقط اذا کانت المنفصلة مانعة الجمع فالاولان ای ینتج من اثبات کل واحد من الجزئین
ای جزء کان نقیض الجزء الآخر لامتناع الجمع بینهما نحو هذا الشیء اما مندوب او مکروه لکنه مندوب ینتج فلیس بمکروه
ولکنه مکروه ینتج فلیس بمندوب ولا ینتج من نقیض کل واحد من الجزئین عین الجزء الآخر لارتفاعهما معا اذ یمکن
ان یقع فی المثال المزبور بان الشیء لا مندوب ولا مکروه بل واجب او یکون المنافاة بین المنفصلة نفیا ای فی
الکذب فقط اذا کانت المنفصلة مانعة الخلو فالاخیران ای ینتج من نقیض کل واحد من جزئیهما عین الجزء
الآخر بامتناع الارتفاع بین الجزئین نحو مدة الحیض اما ثلثة ایام او زائدة علیها لکنها لیست بثلثة ایام ینتج
فزائدة علیها لکنها لیست بزائدة علیها ینتج فثلثة ایام ولا ینتج من اثبات کل من الجزئین نقیض الجزء الآخر
لامکان اجتماعهما کما تقول فی المثال المضروب مدة الحیض ثلثة ایام وزائدة علیها و یرد القیاس الاقترانی
الی القیاس الاستثنائی بجعل الوسط فی الاقترانی ملزوما بان تقول فی هذا مسکر وکل مسکر حرام هکذا کلما
کان هذا مسکرا کان حراما لکنه مسکر فیکون حراما هذا اذا کان رد الاقترانی الی الاستثنائی المتصل واما اذا رد
الی الاستثنائی المنفصل فبان یذکر منافی الوسط مع الوسط بان تقول فی هذا حلال وکل حلال لیس بحرام
هکذا هذا الشیء اما حلال او حرام لکنه حلال فلیس بحرام فقد ذکرت مع الوسط الذی هو الحلال منافیه وهو الحرام
وبالعکس ای یرد الاستثنائی الی الاقترانی فان کان متصلا فاجعل الملزوم وسطا والاستثنائیة صغری
والقضیة المتصلة کبری فتقول فی المثال المضروب کلما کان هذا مسکرا کان حراما لکنه مسکر فهو حرام هکذا هذا مسکر
وکل مسکر حرام فهذا حرام وان کان منفصلا فرده اولا الی المتصلة ثم اعمل ما عملت فیها فقولک هذا الشیء اما حلال او
حرام لکنه حلال استثنائی منفصل فرده الی المتصلة وهی کلما کان هذا الشیء حلالا فلیس بحرام فاجعلها اقترانیا
هکذا هذا الشیء حلال وکل حلال لیس بحرام المطلب الثانی فی المبادی اللغویة اللغة اصلها لغی
او لغو والهاء عوض اللام المحذوفة وجمعها لغی مثل برة وبری او مشتق من لغی بالکسر اذا لهج بها واصلها لغوة
کغرفة تجمع علی لغات لفظ وضع لمعنی سواء کان لفظا مفردا او مرکبا وسواء کان الوضع شخصیا او نوعیا و
المراد بالوضع الشخصی هو تعیین اللفظ الخاص المعین لمعنی خاص کوضع لفظ زید لذاته وبالنوعی هو ان یعتبر العموم

في جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بهذا الوزن فهو يدل على معنى مخصوص مثل ان يعين ان كل
لفظ على وزن فاعل فهو لمعنى من قام به الفعل فخرج بقوله وضع لمعنى حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب
لا لغرض المعنى وطريقها اي طريق معرفة اللغة من النقل امران احدهما تواتر وهو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع
كما يجيء ويعرف به الالفاظ التي حصل لنا القطع باتفاق اهل اللغة بوضعها للمعاني ولا مجال للشك فيها نحو
الماء والنار والحر والبرد والسماء والارض والسواد والبياض ونحوها من الالفاظ الدائرة على السنة القوم و
تشكيك البعض بوقوع الخلاف في بعض الالفاظ مع دورانها على الالسنة وقوله من اكثرها دورانا لفظ الله تعالى
قد وقع الخلاف فيه اهو عربي ام سرياني ام مشتق ام جامد وعلى انه مشتق من وله او من لاه وهل هو موضوع للذات او
لبعض المعاني واذا كان حال لفظ الله كذلك فما ظنك بغيره من الالفاظ فكيف يحصل لنا القطع بانها موضوعة
لهذا المعنى دون ذلك من الشبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات لا يستحق الجواب فان العلم الضروري لنا
حاصل بانها خلفا عن سلف تستعمل في هذه المعاني مثلا ثم انه ليس المراد ان النقل مستقل بمعرفة اللغة ولا دخل
فيها للعقل مطلقا حتى يرد ان الثابت بالتواتر دخول الاستثناء على الجمع المحلى باللام وبالاحاد ان الاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل في المستثنى منه فيعطي هذان الامران بانضمام العقل ان الجمع المحلى باللام يفيد العموم بل للعقل
ايضا دخل في النقل ضرورة ان صدق المخبر لا بد له من عقلي والامر الثاني من طريق معرفة اللغة احاد وهو
يفيد الظن ويقبل التشكيك ويعرف به الالفاظ الغير المشهورة المحتاجة في معرفة معانيها الى كتب اللغة كالنخل و
والجزل للحطب اليابس من المعاني الغريبة المروية عن الادباء كالخليل والاصمعي ولا تثبت اي اللغة قياسا
بان يوخذ من اللفظ معنى يناسب المقام واعلم انه قد وقع النزاع بين الاصوليين في لفظ لم يثبت معناه بالنقل او
بالاستقراء فقيل يثبت معناه بالقياس وقيل لا بل بهما واما ما يثبت عمومه بالنقل كالرجل فيصح اطلاقه على من ثبت له
الرجولية وان لم يطلق عليه اهل اللغة او بالاستقراء كرفع الفاعل فرفع اي فاعل كان وان كان لم يرفعه اهل اللغة فيهما
لا نزاع فيهما والدوران منقلب جواب عن احتجاج القائلين بثبوت اللغة بالقياس تقرير احتجاجهم ان
اللفظ اذا دار مع المعنى وجودا وعدما فيدل على ان المعتبر في التسمية هذا المعنى كالخمر مثلا يطلق على المسكر ودار
بانه متى وجد السكر في عصير العنب يسمونه الخمر ومتى لم يوجد السكر فيه يسمونه خلا فهذا يدل على ان الخمر موضوع للمسكر
سواء نقل الينا ام لا ومثله في باقي الالفاظ وتقرير الجواب بان ويسلم منقلب عليكم لان اطلاق الخمر على المسكر و
دورانه معه معتبر مع المحل وهو العصير العنبي مثلا فمتى وجد المجموع المركب الذي هو العصير العنبي والسكر يطلق عليه الخمر

وحتى وجد السكر بدون المحل لا يسمونه خمرا الا ان السكر جزء علة لتسمية الخمر وتحقق جزء العلة لا يستلزم تحقق المعلول فقياسكم بطل بمبانيكم ولو منع الخصم دوران التسمية مع المحل لعلة منعنا دورانها مع السكر لعلة فما هو جوابكم فهو جوابنا مع التصدي بالجواب الاخر والقول باولوية من هذه المعارضة كما يظهر من الشارح السندي لمحل لا حاجة اليه فتأمل **والوضع** اي وضع اللفظ **للنقيضين** وكذا للضدين **يمنع المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني والا لزم الاختلاف في الذات** حاصله دفع دخل مقدر تقريره ان عباد بن سليمان الضميري واهل التكسير وجماعة من المعتزلة قالوا ان الالفاظ تدل على معانيها بسبب مناسبة ذاتية بينهما والا يكون نسبة الالفاظ الى المعاني كلها متساوية فوضع اللفظ لمعنى دون معنى آخر تخصيص بلا مخصص وتقرير الدفع ان بعض الالفاظ موضوع للنقيضين معا كالقرء للحيض والطهر والبعض للضدين معا كالجون للسواد والبياض فلو كان بينها وبين المعاني مناسبة ذاتية لزم الاختلاف في مقتضى الذات ثم اعلم ان مقتضى الذات على نحوين احدهما ان يكون لازما ضروريا للذات كالزوجية للاربع وهو لا يتخلف عن الذات ولا يتخلف عنها وثانيهما ما لا يكون لازما ضروريا للذات بل يكون بحيث لو خلي الذات وطبعه يوجد ذلك فيه كالبرودة للماء وهو يتخلف عن الذات لكن لا يتخلف عنها وفيما نحن فيه الاكتفاء بالاختلاف اولى وليتم وضع اللفظ للنقيضين يمنع المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني والا لزم الاختلاف لا التخلف في الذات كذا قيل وما بحث فيه الشارح السندي لمحل محل بحث فتأمل **وارادة الواضع مخصص** هذا جواب عن قولهم لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني مناسبة ذاتية لكان وضع لفظ لمعنى دون معنى تخصيص بلا مخصص وتقرير الجواب ان المخصص فيما نحن فيه ارادة الواضع من اللفظ هذا المعنى دون ذلك فلا تخصيص بلا مخصص **وهو** اي واضع الالفاظ **اما الله سبحانه بدليل قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها** فان الآية تنطق بتعليم الله سبحانه آدم الاسماء فيكون هو تعالى واضع الالفاظ وبدليل قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم اذ ليس المراد بالسنة هو الجارحة المخصوصة اذ ليس فيها كثير اختلاف وبدائع الصنع حتى تكون آية من آياته بل المراد بالسنة هو اللغات المختلفة من قبيل اطلاق السبب على المسبب اجمع عليه المفسرون ومثل هذا شائع في كلامهم تقول لسان فلان فصيح وافصح من لسانك ولسان فصيحة وغير ذلك فالظاهر من خلق اختلاف اللغات هو الوضع فيكون هو تعالى واضعا لها **او واضع اللغات البشر بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه** تدل على تقدم لسان القوم على الارسال فيكون الواضع هو القوم ولا يكون التعليم من الله وذلك لا يتصور

الا بالارسال فيكون الارسال مقدما على لسان القوم فيلزم الدور او منه تعم الضروري من اللغات
بان علمنا اياها ومنا الباقي منها يعني علمنا الله تعم الضروري من اللغات واستخرجنا الباقي منها
والمراد بالقدر الضروري القدر الذي نحتاج اليه في معرفة الاصطلاح بان هذا موضوع
لذلك والا اي وان لم يكن القدر الضروري منه تعم بل الكل منا بان نعرفه بالاصطلاح دار او التسلسل
وتقريرها ان معرفة الاصطلاح موقوفة على معرفة القدر الضروري والمفروض ان الكل انما تعرف
بالاصطلاح فمعرفة القدر الضروري اما موقوفة على ذلك الاصطلاح الموقوف فيلزم الدور او على
اصطلاح آخر فهلم جرا فيتسلسل ولا قطع في شيء منها اي من الاقوال المنقولة في واضع
اللغات لجواز الهام الوضع هذا جواب عن الدليل الاول للاشعري وهو قوله تعم وعلم آدم
الاسماء كلها وتقريره انه يجوز ان يكون علم بمعنى الهم كما في قوله تعم حكاية عن داود ع وعلمناه صنعة لبوس
اي الهمنا كيفية عمله فمعنى قوله تعم وعلم آدم الاسماء الهم آدم طريق وضع الاسماء لمعانيها فح الواضع
ليس هو الله تعم بل البشر وهذا الاحتمال وان كان مرجوحا الا انه كاف في عدم بقاء القطع لشيوع
اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وارادة الحقائق بالجر عطف على الهام الوضع جواب ثان
للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يراد بالاسماء في قوله تعم حقائق الاسماء بحذف المضاف فالمعنى
علم آدم حقائق الاسماء وهي المسميات او يراد بالاسماء نفس حقائق المسميات بدليل قوله تعم فيما بعد ثم
عرضهم على الملائكة فان ضمير الجمع في عرضهم يستعمل في ذوي العقول فلا يرجع الى الاسماء فلا بد بارادة حقائق
المسميات منها فتامل والتوقيف على سابق بالجر عطف على ما قبله جواب ثالث للدليل الاشعري تقريره
انه يجوز ان يكون علم بمعنى وقف واطلع فالمعنى ان الله علم اي وقف واطلع آدم على لغة من كان سابقا على
آدم فح الواضع ليس هو الله تعم بل من كان سابقا على آدم من النسناس على ما ذكر ان النسناس كانوا ساكني
الارض فاظهروا الفساد وسفكوا الدماء ثم بعد ذلك غيرهم الله واهلكهم وبعده خلق آدم ع والى ذلك
اشار تعم بقوله اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
اشارة الى ما فعله النسناس فتامل والاقدار على وضع اللغات جواب عن الدليل الثاني للاشعري
وهو قوله تعم اختلاف السنتكم وتقريره انه يجوز ان يكون بمعنى اختلاف السنتكم اقدار الله تعم العبد على وضع اللغات
المختلفة فيكون تمام الآية هكذا ومن آياته خلق السموات والارض واقداركم على اختلاف السنتكم فح ليس الواضع

هو الله بل البشر وهو نعم مقدر لا يخفى ما فيه من الحذف على انه على تقدير كون البشر واضع اللغات والمكان
باقداره تعالى يمكن له ان يتوهم بانه نحن مستقلون في وضعها فيكون الا ادرج آية من آياته يحمل تامل لان من شان
الآية ان لا يكون للبشر فيها مجال التوهم بالنسبة اليه فتامل فلو كان يجاب بعدم دلالة الآية على وضع الله ولا على وضع
البشر لكان اولى لعدم المراد باختلاف الالسنة اختلاف اللغات في الصيغة بل اختلاف النطق بان البعض يتكلم بالحبشي والبعض باليوناني والبعض بالعربي
مع كون جارحة التكلم والحقيقة فيهم واحدة فهو آية من آيات الله لا مجال للبشر ان يعرف حقيقته وفيه ما فيه وتعليم آدم
جواب عن الدليل الثالث للبهشمية وهو وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وتقريره ان الآية تدل على تقدم لسان
القوم على الرسول الذي له قوم فيجوز تقدم الرسول الذي ليس له قوم على اللغات وهو آدم ما كان له قوم فعلم
الله سبحانه اللغات لآدم ثم علم آدم غيره حتى وصلت الى القوم فصار الواضع هو الله نعم لا المخبر والمدور اليه باعجز زعم
لان لسان القوم مقدم على الرسول الذي له قوم لا على الذي لا قوم له فتقدمه على لسان القوم لا يوجب
الدور وانما يوجب لو تقدم من له قوم على لسانه والتعريف كما في الاطفال جواب عن الدليل الرابع
للاستاد ابي اسحق وهو منه نعم الضروري ومنها الباقي تقريره انه يجوز ان يعرف القدر الضروري بالترديد
والقرائن كما في تعليم الاطفال ومنه يعرف الاصطلاح ولا دور ولا تسلسل كما لزم ومهما لو يعرف القدر الضروري
ايضا بالاصطلاح وليس كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان البحث في واضع الالفاظ ليس فيه نفع كثير يتعلق فيما نحن فيه
ولهذا تنحى عنه المحققون من متأخري الاصوليين فصل دلالة اللفظ الموضوع على تمام معناه الموضوع له
مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق ثم ان مطابقة ماخوذة من قولهم طابق النعل بالنعل ولما كان المعنى
مطابقا للفظ سمي مطابقة ودلالة اللفظ على جزئه اي جزء المعنى الضمني تضمن كدلالة الانسان على
الحيوان او الناطق في ضمن المجموع ولذا قيد بالضمني فان التضمن دلالة على الجزء في ضمن الكل وبه يعلم وجه تسميته
بالتضمن ودلالة اللفظ على خارجه اي خارج المعنى الموضوع له اللازم لذلك المعنى ولو كان اللزوم
عرفا كالجود للحاتم فهو دلالة التزام انما سمي به لدلالة اللفظ على الخارج اللازم ثم اعلم ان اللزوم العقلي هو امتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم بل يكون بحيث متى حصل الملزوم في العقل حصل لازمه ايضا ضرورة كالبصر بالنسبة الى
العمى اذ هو عدم البصر واللزوم العرفي هو تلاصق اللازم واتصاله مع الملزوم بحيث ينتقل الذهن من الملزوم
الى اللازم لا بمعنى امتناع الانفكاك والاول هو المعتبر عند اهل الميزان والثاني عند اهل العربية واعتبر المصنف رحمه الله
منهما ليشمل دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ايضا المعلومية عدم كونها من المطابقة والتضمن وعدم لزوم المعاني

المجازية للموضوع له لزوما ذهنيا ولبعض الاعلام في هذا المقام كلام لولا مخافة الاطالة لاوردته بالتمام ثم اللفظ
ان قصد بجزئه اي جزء اللفظ الدلالة على جزئه اي جزء معناه فمركب تام او ناقص خبرا او انشاء تقييدي
او غيره والّا اي وان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فمفرد والمراد بالجزء اللفظ المرتب فلا يرد ان نحو ضارب
بهيئته دال على النسبة واللفظ على المعنى فيكون مركبا لان الهيئة ليست لفظا مرتبا هذا على مذاق اهل الميزان واما
اهل العربية فالمفرد عندهم الكلمة الواحدة والمركب بخلافها فمثل عبد الله وبعلبك وتابط شرا حال العلمية مركب عند
اهل العربية ومفرد عند اهل الصناعة ومثل اضرب وليضرب بالعكس وانما قدم المركب على المفرد لعدمية مفهومه ووجودية
مفهومه والوجود اشرف من العدم فان استقل معنى المفرد بان لا يحتاج في الدلالة على معناه الى ضم ضميمة ولم
يدل بهيئته تصريفية على زمان فاسم والمراد بها الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها
وتاخيرها وحركاتها وسكناتها بشرط تحققها في مادة موضوعة متصرفة فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وجحر
وتلك الهيئة تسمى صورة الكلمة والحروف تسمى مادتها فدخل في الاسم نحو الزمان والامس فان دلالتهما على الزمان
لا بهيئتهما بل بمادتهما او دل على زمان بهيئته ففعل والّا اي وان لم يستقل المعنى بل يحتاج في الدلالة
الى ضم ضميمة فحرف وان اتحد معناه اي معنى المفرد من حيث انه واحد مساويا صدقه في
الكثرة هي افراد ذلك المعنى اي حال كون ذلك المعنى صادقا على افراده بالسوية سواء كانت الافراد
خارجية كالانسان او ذهنية كالشمس فان افرادها موجودة في الذهن دون الخارج فمتواط من التواطؤ
وهو التوافق وافراد هذا الكلي متوافقة في صدقه عليها ثم اعلم ان المراد باتحاد المعنى كما فسرناه هو ان يكون واحدا
من حيث انه واحد فيكون اسم الجنس المتواطي مشتركا لا يقدح في اتحاد المعنى لانه متواط من حيث ان
معناه واحد وان كان مشتركا او مشككا بالنظر الى المعاني الاخر لجواز كون اللفظ الواحد متواطيا باعتبار معنى و
مشككا باعتبار معنى آخر ومشتركا باعتبار هذين المعنيين فالتفرقة انما هي باعتبار الحيثية وهي معتبرة في
مقسم الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات وكذا في تعريفاتها وكثيرا ما يحذف الحيثية من اللفظ لوضوحها
خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية كما صرح به التفتازاني في التلويح على ما نقل عنه وان اتحد
معناه متفاوتا صدقه في الاولية والاولوية مثلا بان يكون صدق ذلك المعنى على فرد الاول واولى من
صدقه على فرد آخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فهو مشكك لتشكك الناظر فيه هل هو متواط او
مشترك لانه اذا نظر الى جهة اتحاد المعنى فيتوهم انه متواط واذا نظر الى جهة اختلافه فيتخيل انه مشترك ثم اعلم

ان اعلم ان هذا التقسيم لمطلق المفرد لا للمفرد المطلق حتى يرد ان الفعل والحرف لو كان معناهما واحدا فلا بد ان يسميان بالعلم
والمتواطي والمشكك مع انهما لعدم اتصافهما بالكلية والجزئية لا يكونان كذلك صرح به السيد في تعليقاته على شرح
الشمسية ويرد ايضا ان التقسيم ليس مختصا بالاسم بل يجري في قسيميه ايضا فتخصيصه بهما بلا مخصص وان كثر
معناه فمشترك لاشتراكه بين افراده ان وضع اللفظ لكل من المعاني المستعملة فيه ابتداء كالعين فانه
موضوع للذهب والركبة والشمس والباصرة وعين الماء والجارية ابتداء والا اي وان لم يوضع لكل واحد من المعاني
ابتداء سواء لم يوضع للكل كما في الحقيقة والمجاز او وضع لكل لكن لا ابتداء كما في المنقول ثم اعلم المشهور ان في
المنقول وضعا صرح به كثير من الاعلام وقد يشعر كلامهم الى ان الوضع في المنقول هو النقل والشهرة ولذا اجعل
المجازات المشهورة من قبيل الحقائق وبهذا يظهر ان الاختلاف الواقع في واضع اللغات انما هو في الاوضاع
الابتدائية وظاهر كلام المصنف رح انه لا وضع في المنقول وانما ضمنا قيد الابتداء في قوله ان وضع لكل لمطابقته
المشهور فمنقول ان اشتهر في المعنى الثاني والنقل لمناسبة بين المنقول والمنقول اليه والا فمحتمل والا اي
ان لم يشتهر في الثاني فحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ومجاز بالنسبة الى المعنى الثاني كالاسد بالنسبة الى
الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز ثم ان الحقيقة والمجاز انما يوجدان بعد الاستعمال واللفظ الذي
وضع ولم يستعمل لا حقيقة ولا مجاز لكن مثل هذا نادر حتى قيل بعدم وجوده في اللغة ولذا لم يتعرض المصنف به
وان كثرا اي اللفظ والمعنى معا فمتباينة سواء كان المعنى متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
او كثر لفظا فقط دون المعنى فمترادفة كالغضنفر والاسد **فصل اللفظ** باعتبار دلالته على المعنى
ان لم يحتمل بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها الجواز كون اللفظ نصا باعتبار لغة وغير نص باعتبار
اخرى غير ما يفهم منه لغة بحسب متفاهم العرف نحو ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل و
يجوز ان يكون قيد الفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص
كما صرح به في الحاشية فنص اي يقال له النص لانه الظهور لغة وسمي اللفظ الدال على معناه به لظهور معناه منه
والا اي وان احتمل غير ما يفهم منه لغة فالراجح اي الاحتمال الراجح من المفهومين المرادين من اللفظ يقال له ظاهر
والمرجوح منهما يقال له ماول كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان حمل المسح على المتعاطفين على حقيقته ظاهر
وحمل الوارد على الارجل على الغسل الخفيف المشابه للمسح كما قاله صاحب الكشاف ماول وكذا عطف الارجل في
قراءتي الجر والنصب على الوجوه لمرجوحية جر الجوار وضح قولنا ضربت زيدا وعمروا واكرمت خالدا وبكرا بارادة

ان يكن امضروب لاكرم كما في الحاشية قد فصل المصنف رح هذا البحث في شرح الاربعين من شاء فليطالعه والمساوي
بين المعنيين بان يدل اللفظ على كلا المعنيين بالتسوية من غير ترجيح احدهما على الآخر يقال له مجمل لاجماله وعدم تعيين
المراد عند الاطلاق كالقرء فانه موضوع للطهر والحيض كليهما لا يتعين المراد عند اطلاقه الا بمفسّر واللفظ المشترك بين
المفهومين الاولين وهما النص والظاهر اي المتضح المعنى وراجح الدلالة يقال له محكم وهو جنس للاولين و
اللفظ المشترك بين المفهومين الاخيرين هما المؤول والمجمل اي غير متضح الدلالة وغير راجح الدلالة يقال له متشابه
وهو جنس للاخرين وان دل اللفظ على الطلب اي طلب الفعل من غيره حال كون الطلب صادرا من
مستعل رتبة فامر كقول السيد لعبده اسقني شربة من الماء وان دل اللفظ على طلب فعل من مساو
رتبة فالتماس كقول فرعون اهامان يا هامان ابن لي صرحا وان دل على طلب صادر من سافل
رتبة فسؤال ان كان المخاطب غير الله تعالى ودعاء ان كان الله تعالى مسئولا كقوله من قبل عبده اهدنا الصراط
المستقيم **فصل اللفظ المشترك واقع في اللغة** قد اختلف في المشترك احاله شرذمة قليلة وهو ضعيف
والكنه بسط آخر فاختلفوا في وقوعه وعدمه والحق الوقوع وهو مختار المصنف رح واحتج عليه بقوله لثبوت العين فانه
موضوع للذات والباصرة والشمس وغدير الماء بوضع علحدة من دون ترجيح احد المعاني على الآخر بان وضع لمعنى ثم اشتهر
في الثاني حتى يكون منقولا او مرتجلا ولا حقيقة ايضا في احد المعاني ومجازا في الاخر لان المجاز لا يكون موضوعا له بل
يفهم بالقرائن ولا متواطئا لانه موضوع لمعنى عام شامل لجميع افراده والعين ليس كذلك لوضعه على حدة والقول بوضعه
لمعنى ثم نقله الى الثاني ثم خفي ذلك محالا يعبأ به لان مثل هذا الخفاء مع مبالغة اهل اللغة في الاستقصاء مستبعد جدا
وامثالها اي امثال العين نحو القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض لا لخلو الاكثر اي اكثر
المعاني عن الاسم لولا اي الاشتراك حاصله ان القائلين بوجوب الاشتراك احتجوا بان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من المتناهي فلابد للفظ واحد معان متعددة والا لبقي اكثر المعاني
خاليا عن الاسماء فيفوت الغرض من الوضع هو الافادة والاستفادة فرده المصنف رح بهذا الدليل وقال
ليس دليل وقوع الاشتراك انه لولا ذلك لخلى اكثر المعاني من الاسم وجه الرد وجوه منها انه لو اريد بلا تناهي
المعاني لا تناهي المعاني المتخالفة والمتضادة فممنوع والاشتراك انما يكون فيها وان اريد لا تناهي المعاني
مطلقا متماثلة كانت او متخالفة فمسلم لكن بطلان خلو المعاني عن الاسم ممنوع لمعلومية خلو اكثر المعاني
كاشخاص الفرس والحمار مثلا عن الاسماء ومنها انه يتم المقصود على تقدير لا تناهي المعاني بدون الاشتراك ايضا

لجواز وضع لفظ واحد لكثير من المعاني بدون الاشتراك كما في الوضع العام والموضوع له الخاص كاسماء الاشارة ومنها عدم تسليم تناهي الالفاظ وان كانت مركبة من الحروف المتناهية لجواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية ثم لو سلمنا ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فلا بد للاشتراك لكن المحذور الذي الزموه على تقدير عدم الاشتراك وهو خلو اكثر المعاني عن الاسماء لازم على تقدير الاشتراك ايضا اذ الالفاظ المتناهية لا تفي المعاني الغير المتناهية وان كان للفظ معان متعددة فلا محالة لا يفي اكثر المعاني بها الالفاظ فالمحذور كما كان قبل الاشتراك كذا بعده فما الفائدة فيه الا ان يقال بوضع بعض الالفاظ لمعان غير متناهية وهو افحش من ذلك **واشتراك الموجود بين الحادث والقديم** بالجر عطف على قوله خلو الاشتراك انهم احتجوا على وقوع الاشتراك بان الموجود مشترك بين الحادث والقديم ولو لم يكن الاشتراك لكان الموجود بينهما متواطيا اي موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم لمعلومية اطلاقه عليهما والاشتراك معدوم وكذا ليس اطلاق الموجود على احدهما حقيقة والآخر مجازا لعدم الاحتياج الى القرينة عند اطلاقه عليهما والمجاز لا بد له منها فلا محالة يكون متواطيا موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم فيلزم كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا وهو محال والمستلزم للمحال محال ايضا فكون الموجود متواطيا محال فلا بد من كونه مشتركا وهو المطلوب فنفى المصنف رح هذا الدليل بانه ليس وقوع المشترك بسبب اشتراك الموجود بين الحادث والقديم ووجه النفي ان اللازم من الدليل هو كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا ولا باس به لجواز كونه واجبا نظرا الى موصوف وممكنا نظرا الى موصوف آخر كالعالم والمتكلم فانهما بالنظر الى الواجب واجبان وبالنظر الى الممكن ممكنان مع كونهما موضوعين لمفهوم واحد مشترك فكذلك الموجود ايضا فلم يثبت الاشتراك باشتراكه **ولا اخلال في معنى المشترك مع وجود القرينة والاجمال قد يقصد من اللفظ** حاصله انه جواب عن احتجاج النفاة لوقوع الاشتراك تقريره انه لو كان الاشتراك لاخل الغرض من الوضع وهو الافادة والاستفادة فانهما لا يحصلان عند اطلاق المشترك فان معناه غير معين عند المخاطب والقرائن في حيز الخفاء فاجاب عنه بانا لا نسلم اختلال الغرض من الوضع وعدم حصول المراد مع الاشتراك فانا نعرف المراد بالقرائن تفصيلا ولو سلمنا ان المراد لا يعرف بالتفصيل فقد يكون الاجمال ايضا مقصودا كما في اسماء الاجناس لمصالح شتى كاختبار فهم المخاطب واخفاء المطلوب عن الغير فان قلت لو كان القرينة سببا للتفهيم والتفهم فمجرد القرينة كافية ولا حاجة الى اللفظ المقرون

بها للزم التطويل بلا طائل فقولك رأيت باكية يغني عن رأيت عينا باكية قلت انما يصح ذلك في بعض
الامثلة واما في البعض الآخر كرأيت الصفراء في مقام بيان رأيت العين الصفراء فلا يكون
نفس القرينة كافية والتطويل انما يلزم لو كانت القرينة لفظية غير مفيدة لمعنى آخر اما اذا كانت
عقلية او لفظية مفيدة لمعنى آخر كما في الكريمة الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا
تطويل وفي القرآن عطف على قوله وفي اللغة يعني كما ان الاشتراك واقع في اللغة كذا واقع في القرآن
ايضا كقوله تع ثلثة قروء فالقرء كما عرفت مشترك بين الطهر والحيض وقوله تع والليل اذا عسعس
فعسعس مشترك بين اقبل وادبر والاستعداد للامتثال اي لامتثال المامور به فائدة
في وقوع الاشتراك حاصله ان النفاة لوقوع الاشتراك في القرآن احتجوا بان الغرض من تنزيل الكتاب
ليس الا موعظة الناس وتعليمهم الاحكام الشرعية وذلك لا يحصل الا بفهم المعنى المراد من اللفظ والاشتراك
ان وقع فيه فاما مبين او غير مبين فان كان مبينا لزم التطويل بلا طائل لامكان بيانه بلفظ مفرد غير محتاج
الى ذلك وان كان غير مبين فلا يفيد الغرض من التنزيل واجيب عنه اولا بانا نختار انه مبين والنقض
بالتطويل وعدم الفائدة مما لا يعبأ به ضرورة ان ذكر الشيء مجملا ثم تفصيله اوقع في النفس واذاع بين
الادباء وثانيا بانا نختار انه غير مبين والنقض بعدم الفائدة غير مسلم لما عرفت من ان الاجمال
قد يقصد وان الفائدة فيه الاستعداد والتهيؤ لامتثال المامور به فان المكلف اذا سمع ان الشارع
بيّن حكما من الاحكام باللفظ المشترك علم ان الشارع اراد معنى من معانيه لعدم صدور العبث منه فيستعد
ويعزم على تحصيله ويجتهد فيه للامتثال هذا هو الفائدة في وقوع الاشتراك كما بيّنه المصنف رح والترادف
واقع في اللغة على الاصح كاسد وسبع لوضعهما للحيوان المفترس على ما نقل ويجوز تبادلهما بان
يقام لفظ مرادف مقام لفظ آخر فيما يناسب المقام ومثل هذا لا يليق الا بالعالم بالعلوم العربية ومواقع
الالفاظ لجواز صلى عليه ومررت بصاحب زيد وعدم جواز دعا عليه ومررت بذي زيد بدلهما مع ان الصلوة بمعنى
الدعاء وذا بمعنى الصاحب قال في الحاشية اي وقوع كل من المترادفين مكان الآخر فرعوا على هذا جواز نقل
الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعالم بعلوم العربية ومواقع الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يقال مررت بصاحب
زيد ولا يقال مررت بذي زيد مع ان ذا بمعنى صاحب لا يخفى عليك ان النقل بالمعنى ليس متفرعا على جواز التبادل
فقط بل هو المجمع عليه ايضا كما سيأتي انشاء الله تع ولا يبعد خلافا للاكثر حاصله دفع دخل مقدر تقريره

لو جاز وقوع المرادف مقام المرادف الآخر لجاز ان يقع فی تحريمة الصلوٰة موضع الله اكبر خدای اكبر وتقرير الجواب ان فيه اختلاط اللغتين لان لفظ خدا عجمی والله عربی واختلاط ممنوع مع ان العبادات توقيفية فلا يجوز فيها التبادل مطلقا سواء كان بحسب اللغة او غيرها بدون اذن الشارع فلا يجوز مقام الله اكبر الله اعظم ايضاً مع كونه عربيا **ويفيد** ای الترادف **التوسعة والتزيين** جواب عن قولهم لو وقع الترادف لكان بلا فائدة بان الترادف يفيد التوسعة فی التعبير عن المقصود بای لفظ شاء سيما فی القافية والوزن ويفيد التزيين فی الكلام كالتسجيع وغيره نحو ما العدا فات وما اقرب ما هو آت ولو لم يكن فات بمعنی مضی لما حصل التسجيع بلفظ مضی مكان فات وغير ذلك كما نقل ان رجلا من ندماء السلطان لا تخرج عنه الراء والسلطان لم يكن مطلعا عليه فاراد بعض قهارمته حقد الذلك الرجل ان يهينه بحضر السلطان ويطلعه علی ان الرجل غير قادر علی اخراج الراء من مخرجه فكان منتظرا للوقت المناسب فتجاوزت يوم امر السلطان فی ذلك الرجل بحفر بئر فی نصف رمضان فقال ذلك البعض للرجل قل الخدم امر الامير ان يحفر البئر فی خمسة عشر من شهر رمضان فقال الرجل دفعة فی الوقت حكم الحاكم ان يقلب القليب فی منتصف الصيام فبهت ذلك البعض ولو لم يكن الترادف لفات هذه الفائدة ويلزم العسر الشديد والمذلة والاهانة بحضر السلطان **وتفيد تثنية العلامة** جواب عن قولهم لو وقع الترادف لزم تعريف المعرف لان وضع اللفظ لتعريف المعنی وهو يحصل بلفظ واحد فوضع لفظ آخر لتعريفه تعريف المعرف وهو عبث والجواب ان اللفظ ليس معرفا للمعنی بل علامة له فبالترادف يحصل علامتان او اكثر ليعرف المعنی بها علی سبيل البدلية وهو فائدة اخری لوقوع الترادف **وليس منه** ای من الترادف **الحد والتابع** زعم قوم ترادف الحد والمحدود وقالوا ليس الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلی وظن آخرون ان التوابع كحسن بسن وعطشان نطشان من قبيل المترادفين فاشار الی فساد زعمهم بان الحد والتابع ليسا من الترادف اما الحد فلدلالته علی صورة مفصلة متعددة والمحدود يدل علی صورة مجملة وحدانية واما التابع فلا يدل علی شیء من معانی المتبوع لانه مهمل اذ لو ذكر منفردا بغير متبوع لا يدل علی معنی **فصل الحقيقة** لغة علی فعيلة من الحق الثابت المقابل للباطل او المثبت لان فعيلا تارة يكون بمعنی فاعل كعليم وقدير وتارة يكون بمعنی مفعول كجريح وقتيل قيل والتاء فيه للنقل من الوصفية الی الاسمية الصرفة واصطلاحا لفظ مستعمل فی الوضع الاول فی الحاشية ای بالفعل من لا لفظ ولفظی للسببية كقولهم ان امراة دخلت النار فی هرة وكقولهم يجب فی الوضوء النية والمتبادر بسببية القرينة فخرج المجاز الذی له حقيقة

فانه وان كان مستعملا بالفعل من لافظه السبب وضع اول لكن سبب هذا الاستعمال بعيد واخرجه المحقق الشريف باخذ
قيد الحيثية اى من حيث انه مستعمل السبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا من لافظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الغير
بحقيقته وقولنا بالفعل لاخراجه بعد تلفظ لافظه بحقيقته انتهى وانما الداعى الى جعل فى للسببية سوانه لولا ذلك فلا بد
من ان يراد بالوضع الموضوع له ومن ازدياد قيد فى اصطلاح التخاطب او زيادة قيد الحيثية والا اختل التعريف بالصلوة
اذا استعملها الشارع فى الدعاء لمناسبة معناها الشرعى فانها مجاز قطعا ويصدق عليه لفظ مستعمل فيما وضع له كذا قيل
والمجاز مصدر ميمى او مفعل من جاز الشىء اذا تجاوز وفى الاصطلاح لفظ مستعمل فى غيره اى غير الوضع الاول كالحاتم
فى الجود والعلاقة وهى المناسبة الحاصلة بين المعنى المجازى والحقيقى بها يصح استعمال اللفظ فى المعنى المجازى والا لكان
استعماله فى المعنى المجازى اما بوضع جديد او غير مفيد وارادة المعنى الاعم الشامل للمجاز الصحيح وغير الصحيح من العلاقة كما وقع
عن بعض الشراح لا تخلو عن بعد لان استعمال لفظ الابن فى الاب وبالعكس لعلاقة بينهما وان كان مجاز لكنه
غير صحيح ولعدم تعلق الغرض به غير مبحوث عنه ولا شىء منهما اى من الحقيقة والمجاز قبله اى قبل
الاستعمال لمعنى اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا لاعتبار قيد الاستعمال فى المحدود قد
حصرت اى العلاقة المصححة للتجوز فى خمسة وعشرين ونقل عن منهاج البيضاوى اثنا عشر وعن الآمدى
خمسة وتبعه الحاجبى ايضا وقيل اربعة ورد البعض الى اثنين وهما الاتصال صورة ومعنى وافاد المصنف فى الحاشية
مشيرا الى ما فى المتن الحصر فى هذا العدد للقدماء وهاك التفصيلة الاول اطلاق السبب على المسبب كالمطر للنبات الثانى عكسه
كالاثم للخمر كما قال الشاعر شربت الاثم حتى زال عقلى الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه
كالوجه للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء شعر قوم
اذا حاربوا شدوا مآزرهم - دون النساء ولو باتت باطهار السابع المشابه للمشابه كالاسد للشجاع الثامن
المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالمشفر للشفة العاشر الخاص للعام كزيد للعلماء الحادى عشر
عكسه كعكسه الثانى عشر حذف المضاف نحو واسئل القرية اى اهلها الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا و
طلاع الثنايا الرابع عشر المجاور للمجاور كجرى الميزاب للماء الخامس عشر تسمية الشىء بما يؤول اليه كتسمية العصير
خمرا السادس عشر تسمية بما كان عليه نحو قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم السابع عشر المحل للحال كالمجلس لاهله و
نحو قوله تعالى فليدع نادية الثامن عشر عكسه كعكسه التاسع عشر الآلة لذيها نحو اللسان للذكر العشرون البدل
المبدله كالدم للدية الحادى والعشرون النكرة المثبتة للعموم نحو قوله تعالى علمت نفس اى كل الثانى والعشرون كالمعرفة

باللام الواحد منكر مثل او خلو الباب اى بابا لقلاعن السلف الثالث والعشرون الحذف نحو قوله تعالى يبين الله
لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا الرابع والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شئ الخامس والعشرون الضد للضد كاستعارة
عدم الشئ لوجوده بجامع عدم النفع نحو جزاء سيئة سيئة مثلها وقولنا للجبان اسد وتكفى اى العلاقة
عن نقله اى نقل المجاز والحاصل ان وجود العلاقة فى كلام العرب كاف فى تحقق المجاز ولا حاجة
الى نقلهم ان هذا اللفظ فى هذا المعنى مثلا مجاز والا لكفى النقل بدون الاحتياج الى العلاقة ولدوّنوا المجازات
ايضا كالحقائق وقال البعض باشتراط النقل فى تحقق المجاز واستعمالهم المجازات المتعددة بدون السماع
والتوقف على نقلهم لضعفه واحتجاجهم بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعمال النخلة فى طويل غير
الانسان مجازا للمشابهة والاب للابن للسببية وبالعكس للمسببية والشبكة للصيد وبالعكس
للمجاورة واللازم لبطل فالملزوم مثله مجاب بان العلاقة مقتضية للصحة وتخلفها عن الصحة انما هى
المقتضى على صيغة المفعول لمانع مخصوص غير قادح فيما قلنا من كفاية العلاقة عن نقل المجاز لجواز نصهم
بمنع ذلك لبعده عن الطبع مثلا ولان عدم المانع ليس جزء المقتضى ونقل عن صدر الشريعة انما لم يجز نخلة
لطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى اخص الاوصاف فيما له فرط اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد وقال المحقق القمى اسكنه الله اعلى عليين الصواب بالجواب ان نقول ان المقتضى غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه ثم قال بعد التحقيق فالاستقراء
فى كلام العرب لم يحصل منه الرخصة فى مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة انتهى محصل
كلامه قدس سره ثم اعلم ان لمعرفة المجاز والحقيقة طرقا الاول تنصيص اهل اللغة بان استعمال اللفظ فى المعنى
الفلانى ليس فى المعنى الموضوع له علامة المجاز وعكسه علامة الحقيقة الثانى تبادر غير المعنى المراد من اللفظ علامة
للمجاز كما ان التبادر للمعنى المراد علامة الحقيقة والتبادر لغة مطلق الاستباق من الغير بالاضافة الى الغير و
اصطلاحا فوقه نقل الى الاستباق الخاص وهو سبق المعنى من بين المعانى الى الذهن وهو وضعى واطلاقى فالوضعى هو
تبادر المعنى من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان ههنا قرينة لم يلتفت اليه السامع ام لا والاطلاقى هو تبادر المعنى
من القرينة كالشهرة والشيوع فى الفرد الشائع والمراد ههنا هو الوضعى وهو حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق
العلماء واطباق اهل اللسان والاستقراء القطعى مضافا الى البرهان العقلى وهو ان المعانى بالنسبة الى الالفاظ
متساوية فالداعى الى سبق معنى دون معنى اما قرينة وهى ما فرض فقدها واما الوضع وهو المطلوب

وان لم يكن شيء منها فارادة معنى دون غيره ترجيح بلا مرجح فثبت ان التبادر معلول للوضع يحصل من العلم به العالم به واعترض عليه بتبادر المجاز المشهور فلا يعني التبادر علامة الحقيقة واجيب بان هذا التبادر ليس من جهة نفس اللفظ بلا قرينة بل بها وان كانت القرينة هي الشهرة وبالجملة ان الظن الحاصل من التتبع التام كاف في هذا الفن كما في المسائل الفقهية فاعتقاد كون اللفظ حقيقة في معنى مع كونه مجازا في نفس الامر غير معروف الكان بمثل هذا لو توقع نادرا فان قلت تبادر المعنى موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور فكيف يكون التبادر علامة الحقيقة يجاب بان المراد بالتبادر هو تبادر العالم للجاهل ولا يرد ان الدور باق في الشخص الواحد لان الشخص الواحد اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فلا محذور لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان وفي هذا المقام ابحاث طويلة الاذيال لا يتحملها المختصر والثالث صحة السلب علامة المجاز كما ان عدمها علامة الحقيقة واليه اشار بقوله و

قد يعرف المجاز بالسلب اي بسلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال كما تقول اطلاق الحمار على البليد مجاز لان جميع المعاني الحقيقية للحمار مسلوب عن البليد لصحة ان يقال البليد ليس بحمار فعلمنا انه مجاز واذا لم يجز سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال فهو حقيقة كما تقول اطلاق الرجل على البليد ليس مجازا بل حقيقة لعدم سلب المعاني الحقيقية للرجل عن البليد فعلمنا انه حقيقة فيه ثم ان المعتبر صحة السلب في اصطلاح التخاطب اذ كونها في اصطلاح لا يوجب كون اللفظ مجازا في اصطلاح آخر واعتبر البعض قيد في نفس الامر ايضا ليخرج قولهم للبليد ليس بانسان فان السلب فيه ليس نفسا امريا لا حاجة الى هذا الاعتبار لان المراد بالسلب السلب حقيقة والسلب في قولهم البليد ليس بانسان ليس حقيقة ثم الدليل على كون صحة السلب وعدمه علامة الحقيقة والمجاز هو اجماع العلماء واهل اللسان والاستقراء التام والدليل العقلي تقريره على ما في الضوابط انه لو لم يكن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل فتامل فيه ثم ان صحة السلب و عدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال لا بس في ونحو ذلك لاستهجان العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح ان يقال في هذا المقام في اذهن ولكنه على الظاهر خارج عن صحة

السلب ولا دورنا وقع دخل مقدر تقريره ان سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال علامة المجاز لان سلب البعض لا يحقق المجازية لاحتمال ان يكون اللفظ مشتركا وفي الاشتراك يسلب بعض معانيه عن بعض

فاذن سلب جميع المعاني الحقيقية موقوف على مجازية المستعمل فيه والا لا يسلب الجميع منه ومجازية المستعمل فيه
موقوف على السلب المذكور فيكون السلب موقوفا على نفسه هذا هو الدور على تقدير كون صحة السلب علامة المجاز واما
تقرير الدور على تقدير كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة فهكذا عدم صحة السلب موقوف على كون المستعمل فيه حقيقة و
كون المستعمل فيه حقيقة موقوف على عدم صحة السلب فالدور دائر على كلا الاحتمالين واجيب عنه بوجوه شتى ذكرها
بحذافيرها يوجب للاملال فاقتصرنا على الجوابين اللذين اجاب بهما المحقق القمي لكونهما اوجه الاجوبة وتقريرهما ان
المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية
بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المعنى الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا
وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فقولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق
الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل
ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبه يظهر الجواب عن عدم
صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي وتقريره ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا يصح
سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى
حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على
العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور واعترض عليه محقق الضوابط بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة
للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلازمه اثبات
المجازية في الجملة ولا ينفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى
موضوع له اللفظ ام لا وانه لا يحصل من ذلك الى آخر ما افاد ولا يخفى عليك ان غرض المجيب ان بصحة سلب
المعنى الحقيقي عن المورد يعرف مجازيته بالنسبة الى المعنى المسلوب ويعلم ايضا ان المورد بالنسبة الى المسلوب
غير موضوع له اللفظ فهذا السلب ينفي وضع اللفظ ايضا عن المورد بالنسبة الى المسلوب وغرض باب العلائم
ايضا يحصل في الجملة فتامل ثم اعترض على قول المجيب عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنا
حقيقيا بالنسبة الى ما لا يصح سلبه عنه هذا ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب
اقول قد علمنا حقيقة المعنى المسلوب والاحتياج الى عدم صحة السلب انما هو لمعرفة ان ما لا يصح السلب عنه حقيقة

بالنسبة اليه فتدبر وأما الجواب الثاني عن أصل ايراد الدور ان المراد بصحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي عما
احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه حاصله الشك في
كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له أم لا مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من
الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خارج من المعنى الحقيقي للماء أم
لا فنختبر بصحة السلب وعدمها هذا ايضا لا يستلزم الدور واعترض عليه المحقق الضوابط بان الشك في المصداق
على قسمين اما يسري الى الشك في المفهوم والموضوع له كما لو شككنا في كون المذي حدثا لاجمال معنى الحدث و
اما لا يسري كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول فحاله حال الشك في المفهوم
من جهة لزوم الدور لفرض ان اجمال المصداق ناش من اجمال المفهوم أقول هب ان الشك في ان المبحوث عنه
هل داخل في افراد المعنى الحقيقي للفظ أم لا كما انا نعلم للحدث معنا حقيقيا ذا افراد وشككنا في دخول المذي في
افراد ذلك المعنى فنختبر بان نسلب المعنى الحقيقي للحدث عن المذي فان لم يصح السلب علمنا انه حقيقة في المذي
مثلا فيكون مثل هذا الشك في نفس مفهوم اللفظ بالنسبة الى بعض افراده لا يوجب دورا كما لا يخفى فتدبر

الرابع من طرق معرفة المجاز ما اشار اليه بقوله ولعدم اطراده اي اللفظ المستعمل والحاصل ان
المجاز يعرف بعدم اطراد اللفظ في جميع الاستعمالات بان يستعمل اللفظ في موضع لوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك
اللفظ في موضع آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ايضا كما يقال اسئل القرية لسؤال اهلها على طريق المجاز بالحذف
ولا يقال اسئل البساط لسؤال اهله مع ان له ايضا اهلا كما للقرية فعرفنا ان نسبة السؤال الى القرية مجاز والا
لاطرد في جميع الاستعمالات واعترض على كون عدم الاطراد علامة المجاز بان الفاضل والسخي موضوعان
لذات من ثبت له الفضل والسخاء حقيقيان فيهما مع انهما لا يطردان لعدم اطلاقهما على الله تع مع وجود الفضل
والسخاء فيه تع فلا يقال له تع انه فاضل سخي وكذا لفظ القارورة موضوع لما يستقر فيه الشئ ولا يطلق على
غير الزجاجة من الدن والكوز مع استقرار الشئ فيهما ايضا فكيف يكون عدم الاطراد علامة المجاز مع وجود
تلك المخالفة والجواب ما ذكره العضدي ان عدم الاطراد يعرف بالنقل او الاستقراء ونحو ذلك فلما وجدنا
عدم اطلاقهم الفاضل والسخي على الله تع عرفنا انهما ليسا موضوعين لذات من ثبت له الفضل والسخاء مطلقا
بل موضوعان لها مع قيد آخر لا يوجد في الله تع وهو من من شانه الجهل والبخل فالفاضل لمن ثبت له الفضل
ومن شانه الجهل ايضا وكذا السخي لمن ثبت له السخاء ومن شانه البخل ايضا فلا يشمل الله بمعناه الحقيقي و

كذا القارورة ليس وضعه لكل ما يستقر فيه الشيء ليطابق المدعى مع كونه من الزجاج وقبل نقله من المعنى الاول
الى الثاني والا لاطرد اقول لا بد للمنقل دليل من كلام اهل اللغة الا ان يقيم بالاحتمال وهو كاف لنقض الاستدلال و
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقال محقق القوانين اعلى الله مقامه في اعلى عليين والتحقيق ان يقال ان
اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيها الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من صنفه
فلا ريب ان المجاز يحصر فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد
عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار مناسبة ظاهرة
معتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انضمام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما
نقلناه عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان
وغير ذلك انتهى ولا عكس لهذه العلامة بانه لو كان عدم الاطراد في اللفظ لكان مجازا وان لم يكن عدم الاطراد بل
يكون الاطراد فهو حقيقة وليس كذلك لوجود الاطراد مع المجاز وانتفاء الحقيقة كالاسد للشجاع مجاز ومطرد فيه
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في كون الاطراد وعدمه علامة المجاز والحقيقة على اقوال ثالثها التفصيل
وهو ان عدم الاطراد علامة المجاز والاطراد ليس علامة الحقيقة واختاره المصنف وقال محقق القوانين بجعل
الاطراد علامة الحقيقة واطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة بسبب ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة مع
المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع فبهذا
يظهر ضعف ما قال المصنف ولا عكس وكلام محقق الضوابط ناص على ان عدم الاطراد ايضا ليس علامة المجاز
لوجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز نعم الاطراد كاشف عن
التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه يعني ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر
الغالبي وهكذا في العكس وبهذا الاطراد الغالبي يستدل في باب عموم الجمع المحلى باللام وغيره انتهى محصل كلامه
اعلى الله مقامه ثم اختلفوا في وقوعه في القرآن والحديث منعه ابوبكر بن داود الاصفهاني من الظاهرية
والحق وقوع المجاز فيهما اشار الى وقوعه في القرآن بقوله ووقوع المجاز في القرآن كثير كقوله تعالى واسئل القرية
وجاء ربك وغير ذلك من الآيات الكثيرة بل وقوعه مطلقا مما لا يصلح النزاع والمنازع طبعه شديد الاعوجاج
لا يستاهل العلاج وما قيل لو وقع الالتباس في المجاز وهو غير مناسب بكلام الشارع فمدفوع بالقرينة اذ لا التباس
معها وكذا قولنا البليد حمار وليس بحمار باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي فلا يرد انه كذب لصدق نفيه فان

ثبوت الحمارية للبليد باعتبار معناه المجازي بان ليس فيه لوازم الانسانية عرفا فيثبت له الحمارية كانه ليس بانسان
واما نفي الحمارية عنه فباعتبار معناه الحقيقي بان البليد ليس حيوانا ناهقا حقيقة واسمائه اى اسماء الله تعالى
توقيفية موقوفة على اذن الشارع هذا ايضا جواب لقولهم لو وقع المجاز في القرآن لصح ان يقال لله تعالى انه متجوز بناء
على ان قيام المعنى في شيء يوجب ان يشتق منه اسم فاعل ويصدق على ذلك الشيء واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب
عنه بان المقرر عند الاصوليين ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها
ولم يشتق منها اسم فاعل حتى يحمل عليها واجاب المصنف ره بان اسمائه تعالى موقوفة على اذن الشارع ولم يرد في الشرع
الاذن لنا بان يطلق عليه تعالى انه متجوز وان كان جائزا بحسب اللغة لا يخفى عليك ان لا بدية الوصول الى اذن
الشارع في اي لفظ يطلق عليه سبحانه مخالف لطريقة المسلمين كما لا يخفى الا ان يقال المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من
الشارع منع كما جنح اليه بعض المحققين ففي الجواب نظر كما لا يخفى وهو اى المجاز خير من الاشتراك اى حاصله لو
دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز ولم يعلم ان استعماله في المعنى المبحوث عنه بالاشتراك او بالمجاز كلفظ النكاح لم يعلم انه
في الوطي والعقد بل هو مشترك بينهما واطلاقه على الثاني على سبيل الحقيقة او المجاز فيرجح المجاز ويقال النكاح للعقد مجاز
لانه اولى من الاشتراك لكونه اغلب استعمالا واكثر وقوعا من الاشتراك والمظنون الحاق المشكوك بالاعم الاغلب
كما ان الكثرة امارة الرجحان وغلبته اى غلبة وقوع المجاز في اللغة حتى قيل انه اكثر من الحقيقة تغلب
مزاياه اى مزايا الاشتراك والمزايا الفوائد مع معارضتها اى معارضة مزايا الاشتراك بمثلها
اى بمثل مزايا المجاز حاصل العبارة انه كما ان فوائد الاشتراك كثيرة كذا فوائد المجاز ايضا كثيرة فوقع التعارض
بينهما فتساقطا ولا مرجح في جانب الاشتراك حتى يرجح لكن المرجح في المجاز موجود وهو غلبته ووقوعه واكثرية
استعماله في لغة العرب حتى قيل باكثرية وقوعه من الحقيقة كما مر فيرجح المجاز على الاشتراك بناء على ان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب وذكر فوائد الاشتراك والمجاز تفصيلا يوجب طولا فتركناها ولا يستلزم المجاز الحقيقة
يعني ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يستلزم كون استعماله في الحقيقة ايضا وان كان موضوعا للحقيقة كالرحمن
فان استعماله في الله تعالى مجاز ولم يستعمل في غيره تعالى حقيقة واعلم انهم اختلفوا اهل المجاز يستلزم الحقيقة ام لا فالمحققون
على الثاني واحتجوا بالرحمن بانه موضوع لمعنى عام وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل الا في خاص مجازا لان استعمال
العام في الاخص مجاز فلا يطلق الا على الله سبحانه بالمجاز وقولهم رحمن اليمامة وكذا قول شاعرهم سموت بالمجد يا ابن
الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا اى ذا رحمة تمرد ومن حيث اللغة والفائدة اى

ای فائدة وضع اللفظ للمعنى من غير استعمال فيه صحته ای صحة التجوز حاصله جواب عن قولهم لو لم يستعمل اللفظ
فی المعنى الحقيقی فما الفائدة فی وضعه والجواب الفائدة صحة التجوز لما عرفت ان المجاز يعرف بسلب المعنى الحقيقی و
فی نحو انبت الربيع البقل ای فيما اسند الفعل او معناه الى ما ليس بفاعل حقيقة وجوه اربعة مشهورة
قال فی الحاشية اولها انه مجاز عقلی لا لغوی وهو قول عبد القاهر والفخر الرازی الثانی ان المسند مجاز مما يصح
اسناده الى المسند اليه وهو قول الحاجبی الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية واسناد الانبات اليه
قرينة لها وهو قول السكاكی الرابع انه لا تجوز فی شیء من المفردات بل هو استعارة تمثيلية للهيئة التركيبية نحو اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا وجه غير بعيد ولكنه لم ينقل عن احد من علماء العربية والحقيقة الشرعية
والمراد بها على ما يفهم من كلام العلامة وصاحب المعالم وغيرهما من الشراح هو الالفاظ الموضوعة فی اصطلاح اهل
الشرع المستعملة فی خلاف معانيها اللغوية كالصلوة والصوم والزكوة والحج فان الصلوة فی اللغة الدعاء و
استعملها اهل الشرع فی الركعات المخصوصة والزكوة للنمو واهل الشرع يستعملونه فی القدر المخرج من المال و
الصوم للامساك مطلقا واستعمله اهل الشرع فی الامساك المخصوص وكذا الحج للقصد لغة وفی اصطلاح اهل الشرع
لاداء المناسك المخصوصة للمتشرعة ای لاهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين وكل من يدين بدين الاسلام
عالما او عاميا متشرعة خبر لقوله والحقيقة حاصله كون الالفاظ المذكورة فی المعانی الاصطلاحية المذكورة
حقائق شرعية عند اهل الشرع مما لا خلاف فيه وللشارع وهو من جعل احكام الشرع واخترعها وبهذا
المعنى منحصر فی الله تعالى شانه واطلاقه على النبی ص اغير موجه وزيادته ص الركعتين فی اليومية وفرضه ص ايا هما وجعله ص
غسل الجمعة سنة وتفويضه تعالى اليه ص بعض الاحكام لا يوجب كونه ص شارعا مخترعا لها لان جميع ذلك قد قبض
الله سبحانه بيانها اليه ص كما ينطق عليه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحی يوحى فالتفويض الوارد فی الاخبار
من باب الاذن فی بيان الاحكام لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية نعم يمكن اطلاق الشارع بمعنى المبين
اما مجازا او اشتراكا لفظيا عليه ص بل على الائمة ع بل على العلماء الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيان
مختص بالنبی ص واتمامه مختص بائمتنا سلام الله عليهم اجمعين محل الكلام يعنی كون الالفاظ المذكورة
حقائق فی المعانی المستعملة عند الشارع محل البحث ثم اعلم انه قد وقع الخلاف بين الفحول من اهل الاصول فی مسئلة
الحقائق الشرعية فبين مثبتوها ونافوها فعلينا قبل الخوض فی المقصود تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع فی
ان الالفاظ المستعملة عند اهل الشرع فی خلاف معنيها اللغوية قد صارت حقائق فی تلك المعانی كاستعمال الصلوة

والصوم والزكوة والحج في المعاني الاصطلاحية التي ذكرنا قبيل هذا وانما النزاع في ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني
المذكورة هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بلا قرينة فتكون حقائق شرعية او غلب
استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع والشارع استعملها في تلك المعاني بطريق المجاز بمعونة
القرائن فح تكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وثمرة النزاع انما تظهر لو وقع لفظ من تلك الالفاظ مجردة عن
القرائن في كلام الشارع فيحمل على المعاني الاصطلاحية بناء على المذهب الاول وعلى المعاني اللغوية بناء على المذهب
الثاني واما لو وقعت في كلام اهل الشرع فلا خلاف في انه يراد منها المعاني الشرعية الاصطلاحية لا غير ولكل من المثبت
والنافي حجج على مختاره ذكرها مفصلا يوجب طولا والترجيح لاحد الجانبين بحيث لا يبقى فيه ريب مشكل لكن المراد بالالفاظ
الواردة في الكتاب والسنة التي كثر استعمالها في المعنى الشرعي بالنسبة الى المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي سواء استعملها الشارع
فيه بطريق الحقيقة او المجاز كما يدل عليه استعمالهم اياها في ذلك المعنى من زمن النبي صلعم الى الآن واما جعل الالفاظ المذكورة
حقيقة في ذلك المعنى كما وقع عن بعض المحققين فثبوته مشكل لان اكثرية استعمالها فيه بالنسبة الى المعنى اللغوي لا يعين ان
الشارع جعلها حقيقة في المعنى الشرعي او مجازا نعم الاكثرية استعمالا يؤيد بمراد الشارع ويكشف عنه والظاهر عند المصنف
ثبوتها اي ثبوت الحقائق الشرعية للتبادر فانا نعلم بالاستقراء في موارد الاستعمال ان لفظ الصلوة والزكوة والحج
متى تطلق وتستعمل في كلام الشارع يتبادر منها الى الفهم المعاني الشرعية بدون القرينة وهذا لا يحصل الا بتصرف من
الشارع ونقله الالفاظ المذكورة الى المعاني الشرعية وهو المعنى بالحقائق الشرعية وفيه ما فيه اشارة الى ان المراد بالتبادر
اما تبادر المعاني عند سماعها من اهل الشرع فمسلم لكنه ليس محل النزاع واما تبادرها من الشارع فممنوع لجواز استعماله
تلك الالفاظ في المعاني الشرعية لمناسبة واقعة بينها وبين المعاني اللغوية من دون وضع مغن عن القرينة قال الشارح
مولوي حمد الله مجيبا عن هذا النظر اقول لعل الفرق بين المقامين مكابرة فانا لا نجد تفرقة بين كلام
الشارع وكلام المتشرعة فانا نجد بالاستقراء كلما وقع هذه الالفاظ في كلام الشارع لا يتسارع الذهن الا الى المعاني الشرعية
بلا توقف على القرينة والبيان والشهرة انتهى اقول هذا الكلام منه قد وقع فلتة من غير تدبر والا لم يتحرج بمثل ذلك لانك
قد عرفت ان النزاع في ان الالفاظ المذكورة التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية هل بطريق الحقيقة او المجاز ولم
يثبت احد منها لتعارض الادلة من الجانبين وتسارع الذهن منها الى المعنى الشرعي بلا قرينة انما هو في اصطلاح اهل
الشرع ولا نزاع فيه فان الالفاظ في ذلك الاصطلاح قد صارت حقائق في المعنى الشرعي وانما النزاع فيما
عرفت فمحصل النظر المشار اليه بقوله فيه ما فيه هو انه ان كان المراد بالتبادر عند اهل الشرع فمسلم ولا نزاع فيه وان كان

المراد المتبادر عند الشارع فلا نم لجواز استعمال الالفاظ فی المعنی الشرعی بطریق المجاز لمناسبتها الوضعیة من المعنی الشرعی
واللغوی فکلامه بعدم التفرقة بین الکلامین مما لا دخل له فی دفع هذا التطویل فمتنزل عن البحث فتدبر ولا یلزم
عدم عربیة القرآن جواب عن النافین للحقیقة الشرعیة تقریر احتجاجهم انه لو کانت الالفاظ حقائق
شرعیة لکانت غیر عربیة لان العرب لم یضعوها للمعنی الشرعی بل لم یتعقلوها اصلا والقرآن مشتمل علیها کالصلوة
والصوم والحج فلا یکون القرآن عربیا مع انه عربی لقوله تعالی انا انزلناه قرآنا عربیا وتقریر الجواب ان الشارع
قد جعلها حقائق شرعیة فی المعنی الشرعی ومجازات لغویة فیه باعتبار المعنی اللغوی فان المجازات الحادثة عربیة
لوجود العلاقة وان لم یصرح العرب باحادها اذ النقل فی احادها غیر مشروط کما مر فلا یلزم عدم عربیة القرآن علی ان
اشتمال الکلام الطویل العربی علی اللفظ الغیر العربی لا یخرجه عن العربیة کما قد یقع فی القصائد والاشعار وما قال
الشارح رحمه الله من ان اعتراف المجاز لوجود نوع العلاقة الذی غیره اهل اللغة رجوع عن القول باثبات الحقیقة
الشرعیة الی القول بالمجاز اللغوی محل بحث لاختلاف الاعتبار لان تلک الالفاظ باعتبارها فی المعنی الشرعی حقائق
شرعیة وباعتبارها فی المعنی اللغوی تکون فی المعنی الشرعی مجازات لغویة لوجود العلاقة فمن این جاء الرجوع
من الحقیقة الشرعیة الی المجاز اللغوی فتامل ثم ههنا اجوبة اخری انا نطول الکلام بذکرها وفیه ای فی القرآن
المعرب فکما لا یخرج القرآن عن العربیة لوجود المعرب کذا لا یخرج لوجود الحقیقة الشرعیة فان المراد بالعربیة
کونه عربی الاسلوب فکون لسان الغیر فیه لا یقدح فیه والمعرب اسم جنس وضعه غیر العرب ثم استعمله العرب
علی ذلک الوضع وتصرف فیه فی الجملة علی حسب تحاوره بادخال اللام والاضافة لظهور المعربیة کمشکوة
وسجیل قیل الاول هندی او حبشی والثانی عجمی وکذا استبرق وقسطاس وتصرفوا فیه بادخال اللام
والاضافة والقول بانها من باب توافق اللغتین کالصابون والتنور بعید لندرة مثله فلا یقدح فیما هو الظاهر
بهذا ظهر ضعف من خالف فی وقوع المعرب فی اللغة دون ابراهیم فانه علم لیس اسم جنس فلا یکون
معربا فما نقل من استدلال العلامة والحاجبی علی وقوع المعرب فی القرآن بوقوع ابراهیم فیه لاتفاق النحاة
علی منع صرفه للعلمیة والعجمة لیس کما ینبغی لانک کما عرفت لیس بمعرب بل علم وبه لا یتصرف فیه لکون الاعلام مصونة
عن التصرفات فتامل **فصل** الواو العاطفة لا الحالیة فانها للمعیة اتفاقا لمطلق الجمع ای اشتراک
المعطوف والمعطوف علیه فی التحقق سواء کان احدهما موخرا والآخر مقدما او بالعکس کما یشعر الیه قید الاطلاق
لنص اللغویین وادعی ابو علی اجماع اهل اللغة علی کونها لمطلق الجمع ونقله السیرافی والسهیلی والفارسی ایضا وذکر

سیبویہ فی خمسۃ عشر موضعا من کتابہ وقیل فی سبعۃ عشر موضعا وقولھم بالجر عطف علی النص ای وبقول النحویین
انہا ای الواو فی الاسماء المختلفۃ فی الذکر کالمتفقۃ ای کواو الجمع فی الاسماء المتفقۃ والحاصل انہم قالوا واو
العطف فی ضرب زید وعمرو وبکر بمنزلۃ الواو التی فی قولنا زید وعمرو وبکر ضاربون فکما ان واو ضاربون تدل علی
الجمع لاترتیب فیہ کذا واو العطف فی ضرب زید وعمرو وبکر ایضا للجمع لاترتیب فیہ وقالوا ایضا الواو العاطفۃ تکون
بدل واو الجمع فی الاسماء المختلفۃ التی لایمکن جمعہا وورودھا بالجر عطف علی النص ای ولورود الواو فی
باب التفاعل یقع تضارب زید وعمرو ومعناہ انہما اشترکا فی الضرب بان وقع الضرب منہما معا لان التفاعل یدل
علی حصول الفعل من الجانبین معا فہذا المعنی لاترتیب فیہ فلو کان الواو للترتیب لما ورد فی التفاعل والحال انہ یستعمل فیہ
ولقدح فی ہذا الدلیل قول ابن عصفور فی الایضاح ان الواو للترتیب لو صدر الفعل من واحد واما نحو اختصم زید وعمرو فلا خلاف
فی ان واوہ للترتیب فتامل ولمجیئ الواو مع القبلیۃ یقع جاء زید وعمرو قبلہ فلو کان للترتیب لزم التناقض
لان الواو تدل علی مجیئ عمرو بعد زید وقبلہ یدل علی مجیئہ قبل زید ولمجیئ الواو مع البعدیۃ ایضا یقع جاء زید و
عمرو بعدہ فلو کان للترتیب للزم التکرار بلا فائدۃ لان مقتضی الترتیب فی جاء زید وعمرو ہو مجیئ عمرو بعد زید فزیادۃ
بعدہ بلا فائدۃ وصدقہا ای الواو مع ارادۃ المعیۃ حاصلہ انہ اذا جاء زید وعمرو فی وقت واحد یجوز
ولیصدق ان یقع جاء زید وعمرو باتفاق اہل العربیۃ فلو کانت الواو للترتیب لما صح اذ ح یفید القول المذکور مجیئ
عمرو بعد زید فیفقد المعیۃ واخدش الحاجبی فی الادلۃ المذکورۃ بان استعمال الواو فیہا لغیر الترتیب مجاز وان کانت
حقیقۃ فی الترتیب وان کان فی الامثلۃ ایضا حقیقۃ لزم الاشتراک والمجاز خیر منہ فلا ینتہض شیئ من الادلۃ الثلثۃ
حجۃ واجیب بان استعمال الواو حقیقۃ فی الترتیب ومجازا فی غیرہ لیس اولی من جعلہا حقیقۃ فی القدر المشترک بینہما لان
المجاز خلاف الاصل لکون الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ فتامل وسؤالہم بالجر ای لسؤال الصحابۃ النبی ع بایہما نبدء توضیحہ
انہ لما نزل قولہ تعالی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الایۃ فسئلوا النبی وقالوا یا رسول اللہ صلعم بایہما نبدء بالصفا
ام بالمروۃ فاجاب ابدؤا بما بدء اللہ بہ فہذا یدل علی ان الواو لیس للترتیب فلو کانت للترتیب لما سئلوا
ذلک لکونہم من اہل اللسان عارفین مواقع الاستعمالات والمحاورات والمعارضۃ بان جواب النبی ع بالبدایۃ بالصفا یدل
علی فہمہ الترتیب من الواو مدفوعۃ بانہ ص لیس فہم الترتیب من الواو بل بالوحی الالہی وکذا لا تصح المعارضۃ بان الواو
لو کانت لمطلق الجمع لفہموہ من قولہ تعالی لکونہم من اہل اللسان ولم یسئلوہ بل کان علیہم العمل حسب فہمہم لان مطلق الجمع یحتمل
وجوہا متعددۃ فسئلوہم لرفع الاحتمال وتعیین المراد وقد یستدل علی المطلوب بوجوہ اخری غیر الوجوہ المذکورۃ

ترکناہا مخافۃ التطویل واستفادۃ الجمع من جوہر اللفظ مدفوع باحتمال الاضراب جواب عن احتجاج القائلین بالترتیب کالکسائی وبعض الفقہاء والفراء وثعلب والربعی وابن درستویہ وقطرب وابی عمرو الزاہد وابی جعفر الدینوری حیث قالوا ان الجمع مستفاد من جوہر اللفظ ای من نفس قولنا قام زید عمرو بدون الواو فانہ یدل علی ان زیدا وعمروا مشارکان فی القیام فلو کان الواو لمطلق الجمع لکان ذکرہا تاکیدا والتاسیس اولی من التاکید واجاب بان استفادۃ الجمع من جوہر اللفظ یدفعہ احتمال الاضراب فان فی قولک قام زید عمرو یحتمل الاضراب عن زید بان یکون عمرو بدل الغلط عن زید فذکر الواو بینہما یدفع ہذا الاحتمال فتکون لرفع الاحتمال لا للتاکید فثبت التاسیس ایضا وانکارہم ای الصحابۃ علی ابن عباس بتقدیم العمرۃ معارض بامرہ ای بامر ابن عباس بہ ای بتقدیم العمرۃ وحاصلہ جواب عن تمسک القائلین بالترتیب حیث قالوا ان ابن عباس رضی اللہ عنہ امر الصحابۃ بتقدیم العمرۃ علی الحج فانکروا علیہ وقالوا ان اللہ تعالیٰ یقول واتموا الحج والعمرۃ وہو یدل علی تقدیم الحج علی العمرۃ فہذا الانکار دال علی ان الواو للترتیب والا لما فہموا الترتیب من قولہ تعالیٰ لکونہم من اہل اللسان عارفین بمواضع استعمالات اللغۃ العربیۃ وتقریر الجواب ان انکارہم علی ابن عباس رض معارض بامر ابن عباس لہم بتقدیم العمرۃ فان انکارہ رض یدل علی ان الواو لیس للترتیب والا لما فہم ابن عباس الترتیب من قولہ تعالیٰ لانہ رض ایضا کان من اہل اللسان بل کان اعرف ممن انکروا علیہ باللغۃ العربیۃ لقول النبی صلعم فی حقہ کثر کنیف ملیٔی علما وایضا انکارہم علیہ لا یدل علی کون الواو للترتیب لجواز فہمہم المطلق الجمع منہا لکن لما کان الجمع محتملا لامور متعددۃ انکروا علیہ لیتضح المراد ویزول احتمال التخییر بین الامور المتعددۃ وہذا ای امر ابن عباس بتقدیم العمرۃ ادل واظہر من دلالۃ انکارہم علیہ لما عرفت فیہ من احتمال التخییر بین الامور وجلالۃ قدر ابن عباس رض ثم لنفاۃ الجمع ادلۃ اخری بغیر ما ذکرہ المصنف رہ ولہا اجوبۃ وقصد الاختصار یمنع ذکرہا طرا والفاء لمعان منہا التعقیب وہو الدلالۃ علی ان المعطوف بالفاء عقیب المعطوف علیہ وہو علی نحوین معنوی کضرب زید فعمرو اذا کان ضرب عمرو بعد ضرب زید بلا مہلۃ وذکری وہو قد یکون بعطف المفصل علی المجمل کقولہ تعالیٰ ونادی نوح ربہ فقال رب ان ابنی من اہلی وقد یکون بعطف الخاص علی العام تعیین المکان نحو داری ببغداد فکرخ وہو ای التعقیب فی کل شیٔ بحسبہ ای بقدرہ ذلک الشیٔ کتزوجت فولدت فان الولادۃ لا تحصل عقیب التزویج بلا انقضاء مدۃ الحمل واذا انقضی تلک المدۃ صح ان یقال ذلک واما اذا انقضی اکثر من تلک المدۃ فلا یصح قول تزوجت فولدت واما قولہ تعالیٰ فیسحتکم ای یہلککم بعذاب فللمبالغۃ فی القرب جواب عن احتجاج من نفی التعقیب للفاء تقریرہ ان الفاء فی قولہ تعالیٰ لا تفتروا علی اللہ

كذبا فيسحتكم بعذاب تدل على التراخي لان الافتراء انما يكون في دار الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في دار العقبى ل
عقيب الافتراء بلا مهلة فثبت كون الفاء لغير التعقيب واجاب عنه بان الفاء في قوله تعالى استعمل في المبالغة في القرب
مجازا لان امور الآخرة من الوعد والوعيد لما كانت واجبة التحقق لا يمكن تخلفها فكانها وقعت ولهذا عبر سبحانه بالماضي
في القرب بطريق المجاز كما في من قتل قتيلا فله سلبه والا لزم الاشتراك المرجوح منه وخلاف اجماع اهل اللغة وهو حجة فيه
ايضا نزل على لغتهم وجعل الشارح الحرفوشي قدس سره استعمال المجاز جوابا والمبالغة في القرب جوابا آخر وقال هذا هو الجواب الحقيق
بالقبول ولذلك لم يتعرض المصنف ره للجواب الاول انتهى اقول ليس ههنا جوابان بل الجواب هو استعمال المجاز كما عرفت
المبالغة ايضا هي الاستعمال في غير المعنى الموضوع له فتكون مجازا فجعل المبالغة جوابا والمجاز جوابا آخر وجعل قول المصنف غير مو
الجواب الآخر غير مرضي كما لا يخفى وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردنا اهلاكها والتعقيب
ذكري جواب عن تمسك الغزالي تبعا للفراء على ان الفاء لا يفيد التعقيب وتقريره قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها
فجاءها باسنا يدل على عدم كون الفاء للتعقيب فان البأس بمعنى العذاب والاهلاك يتحقق بعد مجيء العذاب
العذاب متقدما على الاهلاك المقدم على الفاء في الآية فكيف يكون للتعقيب فاجاب عنه بوجهين الاول ان معنى اهلكناها
اردنا اهلاكها من باب التضمين والارادة مقدمة على العذاب ضرورة فيبقى التعقيب بحاله والثاني ان التعقيب في
فجاءها باسنا ذكري من قبيل عطف المفصل على المجمل والباء يجيء لمعان كثيرة كالتعدية والالصاق والا
وغيرها منها اي من المعاني المذكورة التبعيض ايضا كما ورد به اي بكونها للتبعيض النص الصحيح
عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى وامسحوا برؤسكم روى عن الصدوق رضي الله عنه بسند صحيح عن زرارة
بن اعين قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين
فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم
ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا
الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس
لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها
بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر رسول الله ص للناس فضيعوا الحديث هذه الرواية رواها المحدثون
رضوان الله عليهم في اصولهم الثلاثة الكافي والفقيه والتهذيب فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك
مجيء الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه في الحاشية تعريض على العلامة حيث

كلام الشارح

فى التهذيب عدم مجئ الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام ع فى هذه الرواية الصحيحة المشهورة التى اوردها المشائخ الثلثة فى اصولهم المعروفة اعنى الكافى والفقيه والتهذيب فانكان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجيب وان اطلع وعرج عليها كلام سيبويه فاعجب فكيف يتوهم عدم الاطلاع نور الله مرقده عليها وقد اوردها فى الكتب الاستدلالية كمنتهى المطلب وغيره قائلا بصحتها مستدلا بها على وجوب مسح بعض الرأس فكانه غفل عنها حال تاليف التهذيب فان السهو كالطبيعة الثانية للانسان انتهى وما اخذ به الشارح استدل لكن ان كون الباء للتبعيض ليس بضائر كلام الامام ع مما لا يعبأ به فان قوله ع فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء وسؤال زرارة بن اعين من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وجوابه ع ونزل به الكتاب وسوق الحديث هذا كله ناطق بصوت جهيرى على كون الباء للتبعيض فمع ذلك التمسك فيه بمثله بعيد جدا وتاويل قوله فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى احتمال ان يكون المفهوم فى المسح المتعدى بالباء التبعيض للعرف الطارى تلميع الشئ بالذهب المغشوش بل يقبحه العقل السليم كلا وحاشا ولعل الداعى الى مثل تلك التلميعات كثرة مطالعة الوجوه الباردة لاهل الخلاف على مسلكهم وان هى الا كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء وقد بسطنا الكلام فيه اى فى هذا المقام فى مشرق الشمسين وهو كتاب للمؤلف ره ان شئت فطالعه فصل المشتق فرع وافق الاصل باصول حروفه فان اعتبر بين المشتق والمشتق منه الموافقة فى اصول الحروف مع الترتيب فهو المسمى بالاشتقاق الاصغر وهو الاشهر ويتبادر عند الاطلاق وان اعتبر بينهما الموافقة فى اصول الحروف دون الترتيب كجذب وجبذ وناك فهو المسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبر فيهما مناسبة الحروف فى النوعية والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع اصول الحروف فهو الاشتقاق الاكبر والا فلا اشتقاق كالحبس والمنع ثم ان فى الاشتقاق الاصغر لابد من وجود معنى المشتق منه فى المشتق اما مع زيادة كالضارب من الضرب او بدونها كالمقتل المصدر الميمى من القتل قال فى الحاشية المتعلقة بقوله وافق الاصل المراد الموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر الميمى كالمقتل من القتل اما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا فى الفرع مخالفة الاصل فى المعنى فى الجملة خرج لكن يخرج الميمى ايضا والمثنى والجمع لها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد انتهى ثم اعلم انه لابد فى الاشتقاق من التغير اى تغير كان ليتحقق الفرعية والاصلية والتغير مختلف ويحصل للمشتق انواع فاشار اليها بقوله وانواعه اى انواع المشتق خمسة عشر وفاقا للعلامة فى النهاية والتهذيب والبيضاوى فى المنهاج الاول منها المغايرة بين المشتق والمشتق منه بزيادة الحركة كنصر لفتح العين من النصر لسكونها والثانى زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب بكسر العين بزيادة الالف

[illegible]

والثالث زيادة الحرف والحركة معا نحو ضارب من الضرب بسكون العين بزيادة الالف والكسرة والرابع نقصان الحركة فقط نحو عدّ بالتشديد من العدد بغيره والخامس نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف بنقصان الواو والسادس نقصان الحرف والحركة معا نحو عد من العدة بحذف التاء المعوضة من الواو وحركة الدال والسابع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى نحو كرم بضم العين من الكرم بفتحها فقد حذفت الفتحة وضمت العين والثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو عادّ بالتشديد من العدد بزيادة الالف وسكون الدال المدغمة والتاسع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى مع حرف نحو اضرب من الضرب بحذف حركة الضاد وزيادة الهمزة المكسورة وكسر الراء والعاشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو بت من البيات بحذف الالف وزيادة حركة التاء للبناء والحادي عشر نقصان الحرف وزيادة حرف نحو ديان من ديانة والثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من الخوف حذفت الواو وزيدت الالف وفتحت الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادتهما معا نحو ارم من الرمي حذفت الياء وفتحت الراء وزيدت الهمزة المكسورة مع كسرة الميم الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة حركة فقط نحو عد من الوعد حذفت الواو وفتحها وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة الحرف فقط نحو كالّ بالادغام من الكلال حذفت الالف الواقع بين اللامين وحركة اللام المدغمة وزيدت الالف بعد الكاف واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي والاستقبال او الحال او مطلق التلبس بالمبدأ بان يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ بل من الخارج ويراد بالمشتق القدر المشترك بين الماضي والحال بان يراد به مطلق صدور المبدأ من الذات حالا او ماضيا او القدر المشترك بين الحال والاستقبال بان يراد به مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا او مستقبلا وعلى التقادير المذكورة اما ان يكون المبدأ من الحاليات كالضرب ونحوه او الملكيات كالقاري لو اريد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة والحال ايضا او الحرفة كما في اغلب صيغ الفعال كالخياط والنجار ونحوهما ثم ان استعمال المشتق في كل من الماضي والمستقبل يتصور على انحاء اخر وفي الحال على نحوين وتعيين محل النزاع من تلك الاستعمالات لا يخلو عن اشكال لكن نحن نحرر موضع النزاع على ما في الشروح تخفيفا للمؤنة فنقول ان اطلاق المشتق على من يوجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب الآن حقيقة بالاتفاق واطلاقه على من سيوجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب في الاستقبال مجاز بالاتفاق واما اطلاق المشتق على من كان متصفا بمعنى المشتق منه في الماضي وليس متصفا بذلك المعنى في الحال كاطلاق الضارب على من ضرب في الماضي وليس بضارب في الحال فقد اختلفوا فيه فالبعض على ان اطلاق المشتق على من كان متصفا بالمعنى المشتق منه في الزمان الماضي حقيقة ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة والبعض على ان ذلك شرط في اطلاقه حقيقة

ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه فى اطلاق المشتق حقيقة وبعض على ان ذلك شرط فى اطلاقه حقيقة وقيل ان كان المشتق منه مما يمكن بقائه فيشترط بقائه وتوقف البعض والمصنف اختار الاول واليه اشار بقوله ولا يلزم بقاء المعنى المشتق منه فى صدقه اى صدق المشتق حقيقة منصوب على التميز اى على سبيل الحقيقة ويتفرع عليه كراهة البول تحت الشجرة المثمرة من قبل والحين ليست بمثمرة فيصدق عليها مثمرة بناء على هذا القول اذ هو اى المشتق كالضارب موضوع لمن حصل له المعنى المشتق منه كالضرب والحاصل ان الضارب مثلا موضوع لشخص حصل له الضرب سواء كان حصوله فى الماضى او فى الحال فيصدق الضارب على من ضرب فى الماضى صدق الحقيقة لا المجاز لا يخفى ما فيه من تطرق المنع فى هذه الدعوى اذ فيه شائبة من المصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتدرب كما اشير اليه فى الحاشية ايضا ثم اعترض على هذا الدليل بان اكثرهم قد ادعوا الاجماع على كون المشتق حقيقة فى الحال ولو كان للمعنى العام الشامل للماضى والحال حقيقة ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وبان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملون المشتق فى الماضى والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما فارادة المعنى الاعم الشامل للماضى والحال مع ذلك الاستدلال تناقض فى قولهم ولصدق المخبر والمتكلم على من اخبر وتكلم حقيقة لا مجازا ولو شرط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقة لما صدق على احد بانه مخبر او متكلم لان مبدئيهما من الاعراض السيالة لانهما الحروف وهى مما لا استقرار لها بل تتجدد واحد بعد واحد وينعدم آخر بعد آخر وفيه ان المعتبر فى المخبر والمتكلم تحقق المبدء عرفا ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف واحد منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او انية بل بمقدار شرب الماء ايضا فى بعض الاحيان وبالجملة اعتبار العرف فى مثل ذلك المقام اجل وهم لا يقولون لشجرة كانت مثمرة من قبل والحين ليست بمثمرة انها مثمرة وكذا على ما كان حامضا فصار حلوا لا يقال له حامض فعلى هذا اعتبار المعنى المشتق منه فى صدق المشتق حقيقة لا يخلو عن رجحان بالاجماع المدعى ايضا ولزوم مجازية المومن للنائم والغافل بالجر عطفا على الصدق والحاصل انه لو اشترط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق المشتق حقيقة للزم ان يكون اطلاق المومن على النائم والغافل مجازا فانه فى كلا الحالتين خال عن التصديق وهو باطل بالاجماع على عدم خروج المومنية عن المومن حالة النوم والغفلة والتزام المجازية لغة يابا العقل السليم والفهم المستقيم وفيه ان ما حصل للمومن من التصديق وهو فى النوم حاصل ايضا لبقائه فى الخزانة وان لم يكن فى المدركة والعرف ايضا يحكم للمومن فى مثل هاتين الحالتين ببقاء التصديق والايمان فيه والاستعماله بالجر بالعطف على الصدق يعنى ولاستعمال المشتق فى الازمنة الثلاثة الماضى والحال والاستقبال كما يقال زيد ضارب امس او الآن او غدا

او غدا والاصل فی الاستعمال الحقیقة خرج الاستقبال بالاتفاق والحاصل ان المشتق یستعمل فی الازمنة الثلثة
والاصل فی الاستعمال الحقیقة واستعماله فی الاستقبال مجاز بالاتفاق بقی استعماله فی الماضی والحال فیکون حقیقة فیهما وفیه ما فی
الدلیل الاول علی ان الاستعمال اعم من الحقیقة والمجاز والنفی الحالی لا یفید جواب عن احتجاج القائلین باشتراط المبدء
فی صدق المشتق حقیقة تقریره انه یصدق علی من انقضی عنه الضرب انه لیس بضارب فی الحال وصحة السلب من علائم المجاز
فیکون صدق الضارب علی من ضرب فی الماضی مجازا لا حقیقة واجاب عنه بان النفی الحالی بانه لیس بضارب فی الحال
لا یفید لانه ان اردتم بالنفی المذکور لیس بضارب فی احد من الازمنة الثلثة فممنوع وان اردتم لیس بضارب فی الحال و
ان کان ضاربا فی الماضی فمسلم لکن لا یضرنا اذ غایة ما یلزم منه هو صدق السلب فی الجملة وهو لا ینافی الثبوت فی الجملة والسلب
الذی هو علامة المجاز هو السلب المطلق لا السلب فی الجملة وفیه ما حققناه سابقا من ان السلب علامة المجاز بالنسبة الی المعنی
المسلوب فمن ضرب فی الماضی یصدق علیه انه لیس بضارب فی الحال فیکون الضارب مجازا بالنسبة الی الماضی وایضا قد
عرفت اجماعهم علی کون المشتق حقیقة فی الحال واجماعهم فی مثل المقام حجة فلو کان فی الماضی ایضا حقیقة لزم الاشتراک و
المجاز خیر منه ومنع اطلاق الکافر علی من آمن شرعی جواب عن قولهم لو لم یشترط بقاء المعنی فی صدق المشتق
حقیقة لزم صدق الکافر علی من آمن لکون الکفر فیه من فی الماضی ثابتا فیصدق علیه کافر حقیقة وهو باطل بدیهة و
الا یلزم کون اکابر الصحابة کفارا والجواب ان منع اطلاق الکافر علی من آمن من طریق الشرع لا بحسب اللغة واما بحسبها فهو اول
البحث وفیه قد التزمت المنع الشرعی فی اطلاق الکافر علی المؤمن فما تقول فی اطلاق الحامض علی ما صار حلوا فان اطلاقه علی
الحلو خلاف اجماعهم فانهم لا یطلقون الحامض الا علی ما فیه الحموضة بالفعل فتامل وقیل قائله الشهید الثانی فی تمهید القواعد
قبلا بحث وجه ای خروج اطلاق الکافر علی من آمن بعد الکفر عن محل النزاع اذ هو ای محل النزاع ما ای المشتق
الذی لم یطرء علی المحل ای علی محل المشتق وصف وجودی ینافی الاول ای الوصف الاول وفی المؤمن قد طرء
الوصف الوجودی الذی هو الایمان مناف للوصف الاول الذی هو الکفر کما فی المحصول وغیره قال فی الحاشیة نسبة
هذا الکلام الی المحصول موجودة فی بعض کتب المخالفین واورده شیخنا الشهید الثانی نقلا عنه فی قواعده ونحن لم نجده فی المحصول
ولا فی کلام علماء اهل الاصول فلذلک صورناه بلفظ قیل انتهی قیل ما ذکر من محل النزاع وان لم یوجد فی المحصول لکنه موجود فی
مختصر الاصول للتبریزی وکلام الآمدی فاطلاق النائم والقائم علی الیقظان والقاعد مجاز اتفاقا تفریع
علی مقولة صاحب القیل والحاصل انه لو کان محل النزاع ما قیل فاطلاق النائم علی الیقظان والقائم علی القاعد یکون مجازا
لطریان الوصف الوجودی علی محلهما وهو الیقظة فی النائم والقعود فی القائم ولا یخفی ما فی العبارة من اللف والنشر المرتب

لا السارق والزاني بعدهما اي بعد السرقة والزنا يعني ليس اطلاق السارق على من سرق والان ليس بسارق و
الزاني على من زنى والان ليس بزان مجازا كما ان اطلاق النائم على اليقظان مجاز لان السارق والزاني لم يطرء على
عليهما وصف وجودي وان طرء الوصف العدمي وهو عدم السرقة وعدم الزنا ومحل النزاع طريان الوصف الوجودي
قال فتفريع تفريع على قول صاحب القيل والغرض منه الاعتراض عليه فانه قال في الذكرى لو زال التسخين
اي التسخين الماء احتمل بقاء الكراهة لعدم خروجه عن كونه مشمسا ولصدق الاسم بعد الزوال اذ المشتق لا يشترط فيه بقاء ا
فقال المصنف حاصله انه على تقدير كون محل النزاع هو ما لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول بقاء كراهة
الطهارة بالماء المسخن بالشمس بعد برودة اي الماء المسخن على هذا الاصل وهو عدم لزوم بقاء المعنى في
صدق المشتق حقيقة والظرف متعلق بالتفريع كما ترى اي غير جيد لان المسخن قد طرء عليه وصف وجودي وهو البرد
فيخرج عن محل النزاع ويكون اطلاق المسخن على المبرد مجازا فلا يبقى الكراهة فلا يستقيم التفريع اذا عرفت هذا فنقول
مقتضى القواعد اللغوية ان المشتق لا يصدق حقيقة الا فيما تحقق المبدء فيه في الحال المقابل للملكة والحرفة لاجماعهم على
اطلاق الاسود والابيض والحامض على ما كذلك بالفعل لا على ما كان ابيض او اسود او حامضا كما مر واعتبار الوصف
الوجودي مما لا يعتبره العرف العام من العرب بل لا يفهمونه ايضا واما اجراء الاحكام من القطع والجلد على السارق
والزاني انما هو بالدليل الخارج عن القواعد اللغوية كالاجماع وغيره من الادلة الشرعية كما يثبت اكثر المسائل
المتعلقة بتكليفنا بالدلائل الخارجة عن القواعد اللغوية **فصل** اختلفوا في انه هل يشترط في صدق المشتق
على شيء قيام المعنى المشتق منه فيه ام لا فالاشاعرة الا المشهور منهم اشترطوا القيام والمعتزلة على عدم الاشتراط فقال
المصنف ره وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدء وهو المشتق منه في صدق المشتق على شيء وان غلب
في الاستعمال اتصاف المبدء في صدق المشتق على شيء لكنه غير مشروط كما هو مذهب اصحابنا رضوان الله عليهم
قال في الحاشية والمراد بالمشتق اعم من ان يكون اسم الفاعل او اسم المفعول او الصفة المشبهة وسواء كان المبدء
قائما بغير المحل اولا والحاجبي خصص باسم الفاعل وبما اذا كان المبدء قائما بغيره واعتذر له بان عمدة البحث
وصفه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام بالشجرة وهو عذر ضعيف والاولى التعميم كما فعل الآمدي والعلامة في النهاية وجه الشارح وجه تخصيص
من قبل الحاجبي محصله ان الاتصاف بالمبدء ليس شرطا في صدق اسم المفعول فان الفعل لا يقوم به بل هو قائم بالفاعل حقيقة فلذا
خصص باسم الفاعل وايضا الفعل لا يقوم بنفسه فاما يقوم بالمحل او بغيره والنزاع فيما يقوم بغير المحل فلذا خصصه بما اذا كان المبدء
قائما بغيره نعم لا ضرورة في التقييد لكن ليس بشنيع ايضا اقول هذا التوجيه وان خرج به اسم المفعول لكن الصفة المشبهة داخلة

بقيت فانها ايضا مما قام به الفعل والمتبادر من اسم الفاعل ليس الصفة المشبهة فعلى هذا ايضا له ان يعبر بالمشتق بعينها
ايضا على ان المصنف ما خاف الشناعة بل اثبت الاولوية ولا ريب في اولويته كما يشعر اليه كلام هذا الموجه ايضا فتامل و
استدل بالمجهول على هذا المطلب بصدق المولم والضارب مع قيام الالم والضرب بغيره اى
بغير الضارب والمولم حاصله ان الضارب يصدق على فاعل الضرب وكذا المولم على فاعل الالم مع ان الضرب و
الالم الذين هما مبدأن قائمان بالمضروب والمولم بالفتح وهما غير الضارب والمولم فلو اشترط اتصاف المبدأ في
صدق المشتق لما صدق على فاعل الضرب ضارب ولا على فاعل الالم مولم وفيه اى في هذا الاستدلال ان المبدأ
هو التاثير لا الاثر حاصله ان المراد بالمبدأ ههنا هو التاثير الذي يصدر من الفاعل لا الاثر القائم بالمفعول والتاثير
متحقق في الضارب والمولم ويمكن الاستدلال على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدأ في صدق المشتق بصدق
العالم والقادر والخالق عليه سبحانه حاصله ان هذه الاسماء صادقة على الله تعالى مع عدم قيام مباديها اى
العلم والقدرة والخلق به تعالى اما عدم قيام العلم والقدرة به تعالى فلما اشار اليه بقوله والعينية ثابتة اى قد ثبت في
علم الكلام ان صفاته عين ذاته تعالى فهو عالم وقادر بالذات لا بسبب قيام العلم والقدرة به تعالى والا لاحتاج الى ما
قام به فيستكمل وقد فصلنا المقام في عينية الصفات في شرحنا سواء السبيل للرسالة المسماة بزاد قليل للاستاذ العلام
مد ظله واما عدم قيام الخلق به تعالى فلما افاده بقوله ولا قيام للخلق به سبحانه والا لكان محلا للحوادث و
بطلانه متفق عليه اذ الخلق هو المخلوق الذي هو الاثر ولو كان غيره لكان هو التاثير اذ لا ثالث بالاتفاق فهو اما قديم فيلزم قدم
العالم المعلوم بعدم وجدان التاثير بدون الاثر واما حادث فله تاثير آخر وهلم جرا وفي هذا المقام اسولة واجوبة تركناها
روما للاختصار ولتشبثوا اى الاشاعرة على مذهبهم من اشتراط اتصاف المبدأ في صدق المشتق بالاستقراء
وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة تصدق على ذات والمبدأ قائم بغيرها والاستقراء
يفيد القطع باعتبار انه حصل لهم من تتبع كلمات العرب حكم كلي قطعي كوجوب رفع الفاعل الحاصل من تتبع كلماتهم
كذا قيل والظاهر ان المراد بالقطع الظن الغالب القوي لكفايته في المباحث اللغوية من غير حاجة الى التدقيق
ويلزمهم اى الاشاعرة على اشتراطهم اتصاف المبدأ في صدق المشتق منع اطلاق الموجود والقائم
على الشيء والواجب على الصلوة مثلا اما لزوم عدم اطلاق الموجود على الشيء فاشار اليه بقوله لعينية
الوجود بزعمهم يعني الاشاعرة قد زعموا ان وجود كل ماهية ممكنة او واجبة عين ذاتها فلا يكون الوجود
قائما بشيء للعينية فلا يصدق على شيء انه موجود لعدم قيام المبدأ فيه وهو شرط عندهم واما عدم اطلاق القائم

على الشئ فيدل عليه قوله وقيام الصوت بالهواء بالجر عطف على مدخول اللام حاصله ان الاشاعرة قد عرّفوا الصوت بانه كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة فعلى هذا يلزم اطلاق الصائت على الهواء لقيام الصوت به لا على شئ من الاشياء دونه لعدم قيام الصوت به لما عرفت وليس الامر كذلك لانهم يطلقون الصائت على من يصوت واما عدم اطلاق الوجوب على الصلوة فاومأ اليه بقوله وجعلهم بالجر عطف على ما قبله اى جعل الاشاعرة الوجوب من كلام النفسي حاصله ان الوجوب حكم والحكم عندهم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وخطابه كلامه النفسي القائم بذاته تعالى فيكون الوجوب عندهم كلامه تعالى النفسي القائم به تعالى فما يطلق الواجب على الصلوة لعدم قيام الوجوب بالصلوة بل يطلق الواجب عليه تعالى والحق ان للبحث مجالا من الطرفين اما من الاشاعرة فلان مبنى مسلمتهم على العرف واللغة وهم لا يفهمون مثل تلك التدقيقات واما من طرف اصحابنا فكما اشار اليه بقوله ودعويهم الاستقراء لم يثبت لتخلفه في العالم والقادر والخالق كما عرفت والظاهر من كلام المصنف في هذه المسئلة الوقف المطلب الثالث من المنهج الاول وهو خاتمة المطالب في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي لا العقلي والعادي طلب الشارع وهو الله سبحانه بمعنى مخترع الاحكام اما الشارع بمعنى المبين فيجوز ان يراد به النبي ص والائمة عليهم السلام كما مرّ منا مفصلا في بحث الحقيقة الشرعية فتذكر من المكلف الظرف متعلق بطلب الفعل بالنصب على مفعولية طلب او تركه اى ترك الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته الضمير المجرور اما للمكلف او للطلب او للشارع على الاول يكون المصدر مضافا الى الفاعل وعلى الباقيين اضافته الى المفعول وكيفما كان فقد ظهر منه تعريف الوجوب والحرمة لان طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته هو الوجوب وطلبه منه ترك الفعل مع ذلك الاستحقاق هو الحرمة او بدونه اى بدون استحقاق الذم بمخالفته هذا اشارة الى المندوب والمكروه اذ طلب الشارع من المكلف الفعل بدون استحقاق الذم بمخالفته هو المندوب وطلبه تركه بدون ذلك الاستحقاق هو المكروه او تسويته بالرفع عطف على الطلب اى تسوية الشارع هذا اشارة الى تعريف المباح اذ تسوية الشارع بينهما اى بين الفعل والترك هو المباح لوصف مقتض لذلك اى لذلك الطلب او التسوية علة لقوله طلب الشارع والحاصل ان طلب الشارع الفعل او تركه او تسويته بينهما ليس تشهيا لنفسه بل هو لوصف موجود مقتض لصدور تلك الاحكام فقد لاح منه ان هذا القيد ليس احترازيا بل ايماء الى ان الحسن والقبح في الافعال عقلي لا شرعي كما هو زعم الاشاعرة وسيجيئ تحقيقه في المتن فانتظر مفتشا فعلمت الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة بحدودها في ضمن تعريف الحكم الشرعي كما عرفت مفصلا

(و الحکم الوضعی لیس حکما بل مستلزم له) ای للحکم دفع دخل تقریره ان الحکم الوضعی یخرج عن تعریف الحکم الشرعی اذ
لیس فیه طلب الشارع و التسویة بین الفعل و الترک صریحا بل هو الحکم علی الوصف بانه سبب لما وضعه الشارع او شرط له
او مانع له کالحکم علی الدلوک بکونه سببا لوجوب الصلوة التی وضعها الشارع و کالحکم علی الطهارة بکونها شرطا للصلوة و
کالحکم علی النجاسة بکونها مانعة عن الصلوة فهذه الاحکام لیست فیها الطلب و التسویة صریحا فاجاب المصنف رح بان
الحکم الوضعی لیس حکما فی الحقیقة بل هو مستلزم للحکم و قد عرفت منا فی صدر الکتاب ان خروج الاحکام الوضعیة غیر
مضر عندنا لعدم تعلق الغرض بها بالذات ثم ذکره اجاب البعض بادخالها فی التعریف بان الطلب الماخوذ فی
الحد اعم من ان یکون صریحا او ضمنا و فیها لیس الطلب صریحا بل ضمنا اذ لیس معنی کون الدلوک سببا لوجوب الصلوة الا طلب
الشارع وجوبها ضمنا (و لا مانع من طلب الترک) جواب عن ایراد یورد علی تعریف الحکم الشرعی بان طلب الشارع
ترک الفعل لا معنی له لان الترک عبارة عن عدم الفعل و العدم ازلی فلا یصلح ان یکون اثر القدرة المتاخرة فکیف یکون
مطلوبا للشارع فاجاب بان کون العدم ازلیا لا مانع من طلبه انما یکون مانعا لو کان ذلک العدم نفسه اثر القدرة المتاخرة
و لیس کذلک بل (اثر القدرة الاستمرار علیه) ای علی الترک فالعدم باعتبار وصف الاستمرار اثر للقدرة المتاخرة
لا بنفسه و اعترض علیه الشارح رحمه الله بان ما یکون علة للشیء فاستمراره علة لاستمرار ذلک الشیء فکما ان العدم الازلی
معلل بعلة و هو عدم علة الوجود کذا استمراره معلل باستمرار هذه العلة و کلما یکون معللا بعلة لا یمکن ان یکون معللا
بعلة اخری فاستمرار العدم مع بقاء علته لا یمکن بان یکون اثر القدرة فلا یکون العدم باعتبار الاستمرار ایضا
مطلوبا للشارع فالتکلیف لیس الا بالفعل و هو فی النواهی کف النفس عن الفعل انتهی اقول ان الاعدام
الازلیة لها قسمان احدهما ما لا یمکن وجودها بل هی من الممتنعات کشریک الباری و اجتماع النقیضین لامتناع تحقق
علتها و مثل هذه الاعدام لا تکون مطلوبة للشارع و ثانیها ما یمکن وجودها لامکان وجود علة وجودها کما ان
السید امر عبده بعدم دخول دار لم یدخلها العبد الی الان مثلا فهذا العدم لما کان ممکن الوجود بان یتحقق علته
وهی ارادة العبد بدخول الدار طلب السید استمرار ذلک العدم و ان لم یکن کذلک لصارت امور السادات بعبیدهم
بترک الافعال لخواطرهم و هو بدیهی البطلان فمن هذا القبیل الاعدام التی طلبها الشارع لانها لما کانت ممکنة الوجود
بلحاظ تحقق علتها طلب الشارع استمرارها هذا هو مراد المصنف بقوله اثر القدرة الاستمرار علیه و ما قال الشارح استمرار العدم
مع بقاء علته لا یمکن ان یکون اثر القدرة سلمنا لکن بقاء علته فی الاعدام المطلوبة لیس بضروری کما عرفت فیمکن قطع الاستمرار
فیکون مطلوبا للشارع و اما تعلق التکلیف بالفعل کما قال شارح المزبور و ارادة الکف من النواهی یستلزم ان لا یکون من

ترک الزنا طول عمره ولم یفعله المکلف ممتثلا ولیس کک فتدبر حق التدبر والطلب فی التمرینی ای التعلیمی یعنی الطلب
المتعلق بفعل الصبی راجع الی الولی ای الی ولی الصبی حاصله جواب عن ایراد یورد علی تعریف الحکم الشرعی تقریره ان
الحکم بان صلوة الصبی مندوبة حکم مندوب لکونه مطلوبا للشارع بدون استحقاق الذم بمخالفته لکن لا یصدق علیه تعریف
الحکم لانه کما عرفت طلب الشارع من المکلف والصبی لیس بمکلف فلا ینعکس التعریف فاجاب بان الطلب لیس متعلقا بالصبی
حقیقة بل هو لولیه حتی یحرصه علی اتیان الواجب لئلا یقصر حین الوجوب ولیعتاد به واما الجواب بان المراد بالمکلف ما یتعلق
به الخطاب اعم من ان یکون مکلفا او غیره فخلاف مصطلح اهل الشرع فان المتبادر فی عرفهم من المکلف هو البالغ العاقل قال
ومکروه العبادة کالصلوة فی الحمام من المندوب لا منه ای من المکروه جواب لما یرد علی تعریف
المکروه بانه طلب الشارع من المکلف ترک الفعل بدون استحقاق الذم بمخالفته وهو لا یصدق علی العبادة
المکروهة کالصلوة فی الحمام فهی عبادة وفعل العبادة مطلقا راجح علی ترکها فکیف یطلب الشارع ترکها
فحد المکروه لیس شاملا لجمیع افراده فلا یکون جامعا واجاب عنه بان العبادة المکروهة داخلة فی تعریف المندوب
لا فی المکروه لرجحانه ای رجحان فعل العبادة المکروهة وانما سمیت مکروها لقلة ثوابها بالنسبة الی غیرها او
یجاب عنه بان مکروه العبادة منه ای من المکروه بارجاعها ای الکراهة الی وصف خارج عن العبادة
حاصله ان العبادة واجبة فی نفسها وانما وصفها بالکراهة باعتبار انها واقعة فی الحمام فالکراهة باعتبار الوصف
الخارج عن العبادة فی نفسها وفی هذا المقام بحث طویل لا یرخصنی الوقت بذکره ولتسدیس القسمة به ای
بمکروه العبادة تعسف والحاصل ان البعض جعل الاحکام ستة الوجوب والحرمة والمندوب و
مکروه العبادة ومکروه فی غیرها والاباحة وهو تعسف اذ هو تکثیر الاقسام بلا طائل لامکان ارجاع السادس الی
المندوب کما عرفت وبین الشارح رحمه الله الاقسام الستة هکذا بان ما کان الطلب متعلقا بترکه ولا یستحق الذم بفعله
فاما ان یکون فعله اقل ثوابا وهو المکروه من العبادة واما لا یکون فی فعله ثواب اصلا وهو المکروه من غیرها اقول
علی هذا التقسیم ایضا لا یندفع محذور ان فعل العبادة مطلقا راجح فطلب ترکها من الشارع غیر معقول الا ان یقیم
ما قال المصنف ره قال **فصل** قال الغز الی الحکم خطاب الله الخطاب لغة توجیه الکلام نحو الغیر وقد
صرح الآمدی وغیره من علماء الاصول بنقله الی الکلام الموجه وهو المراد ههنا المتعلق بالرفع نعت الخطاب
بافعال المکلفین فبقوله خطاب الله خرج خطاب غیره واما خطاب النبی ص والائمة علیهم السلام فهو ایضا خطابه تع
لعدم تخاطبهم من تلقاء انفسهم وبقوله المتعلق بافعال المکلفین خرج ما تعلق بذاته تع نحو لا اله الا هو وبفعله

نحو خالق کل شیء وبذوات المکلفین دون افعالهم نحو والله خلقکم وما تعملون او بغیر المکلفین من الجمادات والحیوانات نحو
ویوم نسیر الجبال و قد ینتقض عکسه ای جمع التعریف بالخواص ای بالافعال المختصة بالنبی ص کجواز
الازدواج بالزائد ووجوب قیام اللیل وغیرهما فانها ایضا احکام وخطاب مع انها خارجة عن الحد و ذلک بوجهین
جهة وحدة الفعل ووحدة المکلف اما خروجها عن الحد من جهة وحدة الفعل فلان الماخوذ فی الحد الافعال و
الاحکام المختصة بالنبی ص متعلقة بفعل واحد وهو فعل النبی ص اما خروجها من جهة وحدة المکلف فلان الماخوذ فی
الحد المکلفین واحکام النبی ص مختصة بمکلف واحد وهو النبی ص قال فی الحاشیة بل بغیر الخواص ایضا کالصلوة والصوم
والحج اذ لم یتعلق الخطاب فیها بکل الافعال کما هو مدلول الجمع المضاف لکن النقض ههنا من جهة واحدة لا من جهتین
انتهی و ینتقض طرده ای منع الحد بقوله تع والله خلقکم وما تعملون فانه یصدق علیه انه خطاب الله
المتعلق بافعال المکلفین مع انه لیس بحکم اصطلاحا بل اخبار عن حال فعلهم بل انطباق الحد ای حد الحکم
علیها ای علی الایة اظهر من انطباق الحد علی افراد الحد ولمشارکتها ای الایة له ای لحد الحکم فی الاشعار
الظاهری بالعمومین یعنی کما ان تعریف الحکم مشعر بالعمومین عموم الافعال وعموم المکلفین لکونه جمعا محلی
باللام کذلک الایة ایضا مشعرة بالعمومین عموم ضمیر خلقکم وضمیر ما تعملون ولغیر اولو الحد ولیست بهذه المثابة وانما
قید الاشعار بالظاهری لکون اشعار الجمع بالعموم بحسب الظاهر والا قد یراد به الواحد ایضا کما فی قوله تع واذ قالت
الملائکة یا مریم والمراد بالملائکة جبرئیل ع ولذلک ای لاشعار الایة بالعموم استدلوا ای الاشاعرة بها
ای بالایة سمعا ای فی ذیل الادلة السمعیة علی خلق الاعمال والظرف متعلق باستدلوا یعنی استدلوا بالایة
علی ان خالق الاعمال کلها خیرا کان او شرا هو الله سبحانه بان قالوا لفظة ما فی قوله وما تعملون مصدریة فالمعنی والله
خلقکم وعملکم کما سیاتی و قد یدفع ای یدفع عن العکس ای عکس التعریف لئلا یدخل فیه خواص النبی ص مما تعلق بفعل مکلف
واحد بان التعلق ای تعلق الخطاب بالغیر ای بغیر النبی فی تخصیص ای فی تخصیص الخطاب بفعل النبی الملحوظ بالرفع خبر ان
والحاصل ان الخطاب المتعلق بفعل النبی وان کان بحسب الظاهر متعلقا بفعل مکلف واحد وهو النبی ص لکن التعلق بغیر النبی ص ایضا ملحوظ
لانه اذا خاطب الله النبی ص مثلا علیک الازدواج بالزائد علی الاربع جمعا فانه وان کان مختصا بالنبی بان یجب علیه اشتغاله
لکنه مع هذا التعلق ذلک الخطاب بغیر النبی ص ایضا ملحوظ بانه یحرم علی غیر النبی ذلک الازدواج جمعا الا ان
تعلق الخطاب بالنبی ص اثباتا وبغیره نفیا وهو غیر مضر فقد صدق علی الخواص انها خطابات متعلقة بالمکلفین
فاندفع النقض من جهة المکلفین وبقی من جهة الافعال فقال و الجنسیة من الجمعین الماخوذین فی

حد الحکم وہما الافعال والمکلفین مقصودة کما قصد بالملائکة فی قوله تعالى اذ قالت الملائکة یا مریم جبرئیل م کذا ههنا
فمعنى التعریف خطاب الله المتعلق بجنس الفعل من جنس المکلف فاندفع النقض بالعکس بکلا الجنسین جنس الافعال وجنس
المکلفین ویذب عن الطرد ای طرد التعریف بان حیثیة التکلیف فی الحد معتبرة والحاصل انه قد
یعتبر الحیثیة فی الحد وان لم یقع التصریح بها فههنا ایضا حیثیة التکلیف معتبرة وان لم یصرح بها فمعنى الحد الحکم خطاب الله
المتعلق بافعال المکلفین من حیث انهم مکلفون فلا ینتقض طرده بالآیة الکریمة اذ لیست فیها حیثیة التکلیف معتبرة
بل المعتبر فیها حیثیة الخلقة فان معنى قوله تعالى والله خلقکم وما تعملون من حیث انهم مخلوقون لا من حیث انهم مکلفون فسلم
التعریف طردا وعکسا ویخدشه ای یخدش الذب عن العکس والطرد التعدد ای
تعدد الحکم المختص بالنبی ؐ حاصله انه علی تقدیر لحاظ التعلق بالغیر یلزم ان یکون الحکم المختص بالنبی حکمین حکم
بالنسبة الیه ؐ وحکم بالنسبة الی غیره ؐ من الامة مثلا قال الله سبحانه النبی ؐ ازدواج الزائد علی الاربع فحصل حکمان حکم
الاباحة بالازدواج بالزائد بالنسبة الی النبی وحکم تحریم الازدواج بالزائد بالنسبة الی غیره من الامة فعاد النقض الذی
بالعکس لخروج الحکم المختص بالنبی ؐ ویخدشه التجوز ای ارتکاب المجاز فی التعریف حاصله ان قصد الجنسیة من الجمعین جمع
الافعال والمکلفون یوجب التجوز فی التعریف وهو حمل الجمع المحلی باللام علی الجنسیة لتناول الواحد والاجتناب من المجاز
لابد فی الحد ودعلی ان المجاز خلاف الظاهر اذ الظاهر فی الحدود استعمال الالفاظ فی معانیها الحقیقیة لاصالتها هذا هو الخدشة
فی الذب عن العکس واما الخدشة فی الذب عن الطرد فهو ما اشار الیه واعتبارها بالرفع علی التعدد ای اعتبار حیثیة التکلیف
فی الآیة المذکورة لتضمنها ای الآیة الانکار علیهم فی عبادة ما ینحتون حاصله ان حیثیة التکلیف
معتبرة فی الآیة ایضا فان فیها انکارا علی الذین کانوا یعبدون ما ینحتونه کما یدل علیه صدر الآیة وهو قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقکم وما تعملون والهمزة فی قوله اتعبدون للاستفهام الانکاری فلابد ان یکون الخطاب بهذه الآیة ایضا
متعلقا بافعال المکلفین من حیث هم مکلفون اذ غیر المکلف لا یستاهل الانکار فعلی هذا اعتبار حیثیة التکلیف
فی الحد لا یدفع النقض الوارد علیه بان الآیة المذکورة لیست حکما اصطلاحا مع دخولها فی المحدود وقد
انجلی کلام الشارح رحمه الله فی هذا المقام محصله ان الخطاب بالآیة متعلق بهم من حیث کونهم عقلاء ممیزین
للتمییز بین الحق والباطل لا من حیث انهم مکلفون وغیر المکلف اذا کان عاقلا یتصور علیه الانکار فی فعله
للعقل وهذا الکلام کما تری یدل علی کمال الغفلة عن الامور الشرعیة فان المکلف لیس الا من هو بالغ
عاقل فالتفرقة بین العاقل والمکلف صدرت من هذا الشارح لا غیر والقول ان الکفار لیسوا بمکلفین مخالف للاجماع

اصحابنا رضوان الله عليهم لاتفاقهم على انهم مكلفون كالمسلمين كما يستفاد من الشهيد الثاني في
المقاصد العلية وغيره واوجبوا عليهم ما اوجبوا على المسلمين ثم سوقها اى سوق الآية هٰذا احمالا دخل له فيما نحن فيه
جواب لاستدلالهم بالآية المزبورة على خلق الاعمال ذكره تنبيها على تزييف ما استدلوا ظاهرًا في ارادة خلقه
سبحانه جوهر الصنم كالحجر وهو المعمول لا العمل حاصله انه يظهر من سوق الآية انه سبحانه خلق جوهر الاصنام
من الحجر والخشب وهو المعمول لا العمل حتى يتم استدلالهم على خلق الاعمال لانه حكاية عن قول ابراهيم ع لقومه بعد كسر اصنامهم
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولفظة ما في قوله تنحتون موصولة او موصوفة لا مصدرية والمراد بما تنحتون
المنحوت لا النحت لانهم لم يعبدوه فيجب ارادة المعمول ايضًا من ما تعملون حتى ينطبق اللفظان معنى فمفاد الآية
ان الله خلق المعمول لا العمل فلا يتم استدلالهم اى الاشاعرة بها اى بالآية على خلق الله سبحانه العمل
لكون بنائه على جعل ما مصدرية وقد عرفت انه ليس كذلك ولذا ترك الفخر الرازي الاستدلال بهذه الآية
في تفسيره ودعوى القاضي ناصر الدين البيضاوي في تفسيره الاولوية بالنصب على انه مفعول الدعوى
غير مسموعة لانه مجرد الدعوى بلا بينة وبرهان حيث قال في تفسيره والله خلقكم وما تعملون اى و
ما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف
عليه فعلهم من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله
فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على
الاولين لما فيهما من حذف ومجاز انتهى فكلامه هذا يدل على ان ما مصدرية والمخلوق لله تعالى هو العمل ومخلوقية
العمل يستلزم مخلوقية المعمول بالطريق الاولى فاجاب عنه المصنف رحمه الله بانه مجرد الدعوى بلا برهان فغير مسموعة و
التوقف اى توقف المعمول على العمل كما يفهم من كلام البيضاوي لا يوجبها اى الاولوية كما في القدرة و
المقدور فان القدرة مخلوقة لله تعالى فينا والمقدور الموقوف على القدرة يجوز ان يكون بفعلنا لا بفعل
الله كالاحراق الموقوف على الالقاء في النار فان فاعل الالقاء في النار الموقوف عليه للاحراق هو الملقي وفاعل
الاحراق الموقوف ليس هو الملقي بل فاعله النار فظهر ان مخلوقية الموقوف عليه لا يستلزم مخلوقية الموقوف وقيل كلام
البيضاوي قال الشارح رحمه الله لا يبعد ان يكون مراد البيضاوي بالتوقف التوقف التام بحيث لا ينتظر
الى شيء آخر فانه اذا كان عملهم بالمعنى المصدري بخلق الله فيهم بلا مدخلية لقدرة العبد فيه فظاهر انه لا يتصور
ان يكون معمولهم خلق آخر وقدرة اخرى فخلق العمل يستتبع خلق المعمول كما في اللوازم الذاتية فان خلق

الملزوم ممتنع لتخلق اللازم وجعله بخلاف القدرة والمقدور والالقاء والاحراق انتهى اقول فيه انه لما
ان معلومهم موقوف على علمهم غير منتظر الى خلق آخر وقدرة اخرى كذلك الاحراق ايضا موقوف على الالقاء في النار
باى وجه كان بحصيل الاول لاحراق بمجرد الالقاء اوالم يمنع مانع مثل بل الملقى بالفتح وغيره فالتفرقة محل تامل
تتمة لما عقد له الفصل السابق او نقض طرد الحد اى حد الحكم للغزالى بعد تمشيته اى لعد اعتبار حيثية
التكليف في التعريف باخيرتى بالتثنية وحذف النون للاضافة اى بالآيتين الاخيرتين من سورة الزلزال
وهما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقرير النقض انه يصدق عليهما خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون مع انهما ليسا من افراد الحد وكان هذا النقض اظهر
من نقض آية والله خلقكم وما تعملون كما مر لصراحة الوعد في اولى الآيتين والوعيد في ثانيتهما وفي
الآية السابقة لا تصريح لهما والمراد بالوعد جزاء عمل الخير وبالوعيد جزاء عمل الشر وهما مختصان بالمكلفين من حيث
هم مكلفون وغير المكلف لا يستحق الوعد والوعيد واجاب البعض من قبل الاشاعرة بان المراد بالمكلفين في حد الحكم
المكلفون الذين كلفوا بذلك الخطاب الذي خوطبوا به واخيرتا الزلزال وآية والله خلقكم وان كانت خطابات
متعلقة بافعال المكلفين لكن ليست خطابات كلفوا بها المكلفون لعدم كونها تكليفية بل هي اخبار عن عمل الخير و
الشر فاحد شه بقوله وارادة المكلفين بذلك الخطاب ان اصلحت الطرد اى طرد الحد للغزالى
افسدت العكس اى عكس الحد بالاباحة حاصله ان تلك الارادة وان اصلحت به الطرد والتعريف و
تخرج الآيتين عن الحد لكن تفسد عكس الحد بالاباحة فانها ايضا حكم ولا يصدق التعريف عليها فان خطابها
ليس الخطاب الذي كلف به المكلفون اذ التكليف انما يكون فيما يحصل فيه الثواب والعقاب ولا شئ منهما في الاباحة
وفي الحاشية انما عبر بلفظة ان في قوله ان اصلحت الطرد لانه يمكن ان يقع فيهما اى في اخيرتى الزلزال تكليف بعمل الخير
واجتناب الشر فلم تخرجا اى اخيرتا الزلزال به اى بذلك الخطاب كزيادة قيد الاقتضاء والتخيير
في حد الحكم تصلح الطرد لخروج تلك الآيات لان فيها ليس اقتضاء ولا تخيير لكن تفسد العكس لخروج الحكم الوضعي
من التعريف ان حكم بحكمية الوضع لعدم كون الاقتضاء والتخيير فيه فيضاف الى الحد قيدا والوضع
حتى يدخل الحكم الوضعي فيه فالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع فيستقيم الحد و
اما اذا قيل الحكم الوضعي ليس بحكم كما هو من المصنف في تعريفه للحكم فلا حاجة الى زيادة قيد الوضع في التعريف
اقول لا يخفى عليك ان الاقتضاء وان لم يكن في الآيات المزبورة صريحا لكنه موجود ضمنا فزيادة قيد الاقتضاء ايضا

تتمة

لا تخرج تلک الآیات عن الحد فتدبر ومن ارجعه ای الخطاب الوضعی الیهما ای الی الاقتضاء والتخییر اسقطه ای قید او الوضع من الحد واکتفی بقیدی الاقتضاء والتخییر ولم یخص ذلک الشخص الاوّل ای اقتضاءا او تخییرا بالصریح ای بالاقتضاء الصریح او التخییر الصریح بل عمّمه ذلک الشخص الاقتضاء والتخییر بحیث یشمل الضمنی وقال المراد بالاقتضاء والتخییر اعم من ان یکون صریحا او ضمنا اذ لا معنی لکون الدلوک سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده وکذا لا معنی لکون الطهارة شرطا للصلوة الا ایقاع الصلوة فیه ولا معنی لکون النجاسة مانعة للصلوة الا تحریم الصلوة معها کما قدمناه فتذکر فلا احتیاج الی قید او الوضع فیرد علیه ای علی من ارجع الوضعی الیهما النقض بکثیر من الآیات التی لیست باحکام کالآیات المتضمنة علی القصص والمواعظ فانها وان کانت لیست باحکام لکنها مشتملة علیها ضمنا لتضمنها النهی عن افعالهم المشتملة علی السخط علیهم والعذاب الالیم لهم وما قال الشارح رحمه الله ان القصص من حیث هی قصة لا تدل علی الاقتضاء والتخییر لا صریحا ولا ضمنا بل الاقتضاء مستفاد من امر آخر فلا یرد النقض بهذه الآیات انتهی وفیه ان القصص الواردة فی کتاب الله لموعظة الناس وعبرتهم حتی ینتهون باستماعهم ایاها عن اقوالهم الشنیعة وافعالهم القبیحة الموجبة للسخط العظیم والعذاب الالیم فلا محالة یفهم منها الاحکام ضمنا فتامل فیه کما یرد علی المخصص للاقتضاء والتخییر بالصریح النقض بآیة ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها لصراحتها ای الصراحة دلالة الآیة المذکورة فی التحریم ای فی تحریم قتل المؤمن عمدا فینبغی ان یکون حکما مع انها خارجة عن الحکم عند من خصص الاقتضاء بالصریح لکونها اخبارا لیس فیها اقتضاء صریح وتوهم البعض بسبب عدم صراحة الاقتضاء فیها عدم صراحة التحریم فیها واخرجها من افراد الحکم دفعه المصنف بقوله والحق ادراجها ای ادراج تلک الآیة وامثالها مثل لله علی الناس حج البیت فی الحکم والا لم یکن موضوعا له والاجماع علی خلافه ای خلاف ادراجها فی الحکم لم یثبت حتی لا یمکن ادراجها فی الحکم وکیفما کان فالنقض علی المخصص والمعمم کلیهما وارد وفی هذا المقام بحث ترکناه رعایة للاختصار

فصل لما فرغ عن حد الحکم اراد ان یشیر الی ان الحسن والقبح فی الافعال هل هو عقلی او شرعی فاعلم انه قد وقع التشاجر العظیم بین الاشاعرة والمعتزلة فی هذه المسئلة والحجج من الجانبین متظافرة فلا بد اولا من بیان محل النزاع فنقول الحسن والقبح یقالان علی ثلثة معان الاوّل کون الفعل صفة کمال او نقصان نحو العلم حسن ای لمن اتصف به صفة کمال وعظمة شان والجهل قبیح ای لمن اتصف به نقصان واتضاع حال الثانی کون الفعل ملائما للغرض ومنافرا له نحو الشیء اللذیذ حسن والالم قبیح وقد یعتبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ویختلف ذلک باختلاف الاعتبار فان قتل زید مثلا مصلحة لاعدائه و

مفسدة لا اولیائه وهذان المعنیان عقلیان بالاتفاق بین المعتزلة والاشاعرة کما اعترف به صاحب المواقف و السید الشریف والقوشجی وغیرهم من علماء المخالفین والثالث هو ان القبیح فعل متصف بصفة اذا علمها الحکیم یتنفر عنه و الحسن ما لا یکون کذلک کما یستفاد من کلام المحقق الطوسی والقریب منه ما قال صاحب المواقف ناقلا عن ابی الحسین من ان القبیح ما لیس للمتمکن منه ومن العلم بحاله ان یفعله وقال صاحب المواقف ومن تبعه وحذوه ان القبیح فعل یستحق الذم فاعله علی المتمکن منه ومن العلم بحاله وانه فعل علی صفة یؤثر فی استحقاق الذم والنسبة بین هذا المعنی والمعنی الاول فی الافعال الاختیاریة اعم واخص مطلقا کما صرح به صاحب عماد الاسلام فی اساس الاصول لان کل فعل اختیاری یکون نقصا للفاعل او کمالا له لا محالة یکون مذموما او ممدوحا فان اختیار الفاعل للفعل الموجب للخساسة والنقص لا محالة یکون مذموما بدون العکس نعم القول بوجوب الاول قبل الشرع یستلزم وجود المعنی الثالث فیه لاستلزام الاخص للاعم واما النسبة بین هذا المعنی الثالث وبین المعنی الثانی و ان کانت اعم واخص من وجه لکن کون المعنی الثانی عقلیا مما لا وجه له لان الظالم العاقل یمیل طبعه الی الظلم والظلم ملائم لغرضه مع ان العقل حاکم بقبحه ومن ههنا یظهر حقیة ما افاده الشهید العلامة صاحب احقاق الحق ان تقسیم الحسن والقبح العقلی الی الاقسام الثلثة المذکورة من تصرفات بعض متاخری الاشاعرة فرارا منهم عن صریح الالزام انتهی وایضا قد عرفت النسبة بین الاول والثالث و هذا التقسیم ایضا لا یسمن ولا یغنی من جوع بل المقر عین المفر لاستلزامه التناقض الصریح لان المعنی الاول خاص والثالث عام والعام متحقق فی ضمن الخاص علما کان الخاص عقلیا کان العام ایضا عقلیا فالقول بعدم کون العام عقلیا تناقض صریح کما لا یخفی فمحل النزاع هو المعنی الثالث فالاشاعرة انهما شرعیان فما حکم الشرع بحسنه فهو حسن وما حکم بقبحه فهو قبیح لا مدخل له فی العقل لکون الافعال کلها عندهم سواسیة لیس شیء منها فی نفسها بحیث یقتضی مدح فاعله او ذمه واما المعتزلة والکرامیة والخوارج والبراهمة وغیرهم وجمیع الامامیة کما نص علیه العلامة الحلی فی النهایة ویستفاد من کلامه فی کشف الحق وایضا صرح به مولانا المجلسی فی بعض مصنفاته کما نقله العلامة صاحب العماد علی ان الحسن والقبح بالمعنی الثالث عقلیان انما یحسن الفعل ویقبح لکونه واقعا علی وجه مخصوص لاجله یستحق فاعله المدح او الذم وبالجملة فمطلوبنا معاشر الامامیة ومن تبعهم وحذوهم هو الموجبة الکلیة ای ثبوت القبح فی کل ما علم من الشارع انه حرام وثبوت الحسن فیما عدا ذلک ومطلوب الاشاعرة هو السالبة الکلیة ای لیس شیء من المحرمات قبیحا فی نفسه ولا ما عداه حسنا بل الحسن عبارة عن کون الشیء لیس بمنهی عنه والقبیح کونه منهیا عنه والدلیل علی ما قلنا بوجوه

منها ما اشار الیه بقوله استحقاق المدح علی العدل والاحسان واستحقاق الذم علی الظلم والعدوان ضروری بدیهی یشهد به الوجدان لا حاجة له الی اقامة البرهان ولا یتوقف ذلک علی الشرع الغائب یحکم به ای باستحقاق المدح والذم علی المذکور نفاة الادیان ای من لا دین لهم کالبراهمة والملاحدة

الذين لا يعتقدون الشرع فلو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم به هؤلاء الاقوام الجاهلين عن الشرع ورد هذا الدليل المذكور
بان الحسن والقبح فيما ذكر انما هو بالمعنيين الاولين اي بمعنى صفة الكمال والنقصان وموافقة الغرض ومنافرته لا بالمعنى
المتنازع فيه ولا نزاع في كونهما عقليين بذلك المعنيين ودفعه المصنف بقوله ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال
وموافقة الغرض ونقيضهما اي صفة النقص ومنافرة الغرض وانكرهما اي الحسن والقبح في
المذكورات اي فيما ذكر من العدل والاحسان والظلم والعدوان بالمعنى المتنازع فيه متعلق بانكر اي انكر وجود
المعنى المتنازع فيه في المذكورات فقد كابر مقتضى عقله جواب لقوله من قصر لان من البديهيات ان فاعل العدل
والاحسان مستحق للمدح وفاعل الظلم والعدوان مستحق للذم لا دخل فيه لموافقة الغرض ومخالفته لانهما يختلفان باختلاف
الاعتبار كما عرفت والحسن والقبح في المذكورات ليس كذلك لاطباق الامم قاطبة على حسنهما وقبحهما من دون الاختلاف
واما كونه صفة كمال او نقصان فهو عين وجود المعنى المتنازع فيه فيها لما عرفت من ان الاول اخص من المعنى المتنازع فيه و
وجود الاخص يستلزم وجود الاعم فعلى هذا الانكار بوجود المعنى المتنازع فيه فيها هو اثبات التناقض فاذا ثبت كون الحسن و
القبح في العدل والاحسان والظلم والعدوان بالمعنى المتنازع فيه لزمهم الاعتراف ببطلان مذهبهم اذ نحن وهم متفقون
على عدم التبعيض فالقول بوجود العقلي في بعض الصور دون بعض احداث قول ثالث والتخالف هذا شروع في
ان الحسن والقبح ليسا بمستندين الى ذات الفعل والى صفة لازمة لها حاصله انهما يختلفان بحسب اختلاف الاوقات
كما في صورة النسخ لان الحكم المنسوخ قبل النسخ كان حسنا وبعده صار قبيحا وكما في الكذب فانه قبيح في نفسه وقد يكون حسنا
كالكذب لعصمة النبي وانقاذه من الاذى وسفك دمه والى غير ذلك [illegible] التخالف ينفي ذاتيتهما اي ذاتية الحسن و
القبح اذ على تقدير ذاتيتهما لما وقع التخالف لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه واورد عليه بان المراد بكونهما ذاتيين اما كون
الذات بما هي كافية في اتصافه بهما بمعنى انه متى وجدت الذات كانت متصفة بهما كالزوجية للاربعة او كون الذات
بحيث لو خلي وطبعه كان مقتضيا لاحدهما كالبرودة للماء واما الذاتي بالمعنى الاول فلا يتخلف بوجه من الوجوه لان الاربعة
لا يصير فردا ابدا واما الذاتي بالمعنى الثاني يمكن تبدله لعارض كالبرودة للماء يزول بالنار لكن لو خلي وطبعه كان باقيا
على برودته فيمكن انفكاكه ومراد القائلين بذاتيتهما هو المعنى الثاني فالكذب وان كان بحسب ذاته قبيحا بمعنى انه لو خلي و
طبعه كان مقتضيا للذم انما صار حسنا بسبب المصلحة التي اخرجته عن مقتضى طبعه كما ان النار تخرج الماء عن مقتضى طبعه هو البرودة وفيه ان ذلك
الذاتي لا ينافي عقليتهما فتامل ولجمع النقيضين يعني كما ان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ذاتيتهما ينفي ذاتية الحسن والقبح
وتقريره قول القائل اليوم مثلا لاكذبن غدا فصدق كل من الكلام اليومي والغدي يستلزم كذب الآخر وبالعكس لان

الصدق عبارة عن مطابقة الكلام للواقع ومطابقته له لا يحصل الا بصدور الكذب فی الغد فاذا صدر الكلام
فی الغد كان كاذبا ويكون الكلام اليومی صادقا وكذا اذا صدر الصدق فی الغد كان الكلام اليومی كاذبا
والغدی صادقا فقد ثبت صدق كل من الكلامين مستلزم لكذب الآخر فيكون كل واحد من الصدق
والكذب ملزوما للآخر فلو كان الصدق ملزوما للكذب الذی هو قبيح يلزم ان يكون الصدق الذی هو حسن
ايضا قبيحا لان الكذب لازم له والقبح لازم للكذب فيكون القبح لازما للصدق اذ لازم اللازم لازم وكذلك
الكذب القبيح ملزوم للصدق الحسن فيكون الكذب حسنا بمثل ما مر هذا هو اجتماع النقيضين فلو كان الحسن
والقبح مستندين الى الذات لزم الاختلاف فی مقتضى الذات وبطلانه غير خفی هذا قيل عليه على تقدير ارادة يعنی
الثانی من الذاتی ان القبيح بسبب الاستلزام لقبيح آخر لا ينافی الحسن بالنظر الى ذاته فانه اذا خلی وطبعه يكون
حسنا وانما صار قبيحا بسبب عارض هو الاستلزام وعلى تقدير ارادة المعنى الاول للذاتی يكون الحسن حسنا بالنظر
الى ذاته والقبح فی لازمه وقبح اللازم لا يستلزم القبح فی ذات الملزوم غاية ما فی الباب انه قبيح بواسطة اللازم
واسطة فی العروض فتدبر فيه وارتكاب اقل القبيحين مدخول حاصله انه جواب عما اجيب عن الوجه
الاول النقضی ذا ايتهما هو ان الكذب الذی صدر لعصمة النبی ص ما صار حسنا بل باق على قبحه كما كان قتل واما قتل
النبی م فهو ايضا قبيح فصار قبيحان الكذب وقتل النبی م لكن الكذب اقل القبيحين وقتل النبی اعظمهما واقبح من الكذب
فاختير ههنا اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا فی نفسه فاجاب بان ارتكاب اقل القبيحين فی مثل المقام
مدخول لان هذا الكذب واجب مطلوب من الله فلا بد ان يكون حسنا والا لزم ان يوجب الله تعالى علينا القبح و
هو باطل كما بين فی علم الكلام ومن ههنا يظهر الجواب عن قول المعترض ان قبح اللازم لا يستلزم القبح فی ذات
الملزوم اذ لو كان كذلك لكان الكذب الذی هو واجب علينا لانقاذ النبی ع واجبه الله تعالى قبيحا فيلزم ايجاب الله
علينا القبيح وبطلانه كما عرفت قال ومثر عليهما ای الحسن والقبح تنفی الوثوق بالوعد ای الثواب وبالوعيد
ای العقاب فيتهدم اصل التكليف وبعثة الرسل فيكون عبثا تقريره ان كل ما اخبرنا على لسان انبيائه بالثواب و
العقاب انما هو باخبار الله تعالى ويجوز ان يكون الله تعالى فی جميع ذلك كاذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الكذب
لا يدرك بالعقل قبحه حتى يسلب عنه تعالى فمن اين لنا الوثوق بالوعد والوعيد فتفحم من الافحام ای الاسكات انبياء بعد رؤية
معجزاته بتجويز تمكين الله تعالى الكاذب من اظهارها ای من المعجزات حاصله انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لجاز عند العقل ان الحكيم بان الله تعالى يمكن الكاذب
على اظهار المعجزات وقد مر سابقا لان العقل الحكيم بقبحه على المعترض فكما رای المكلف المعجزات واظهرها على يده وادعى النبوة فيقول

المكلف للنبي انك كاذب ويجوز ان يظهر الله المعجزات على يد الكاذب فلا يمكن للنبي الجواب ان هذا قبيح وكيف يحكم العقل بجواز الكذب القبيح على الله سبحانه لان المكلف يقول في جوابه ان قبح الاشياء ليس بعقلي حتى يحكم بقبحه فيفحم النبي وليس له ان يجيب فينسد باب النبوة وهو مفتوح البتة وما اجيب عنه بان الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نقص يجب تنزهه تعالى عنه وقد عرفت انه لا نزاع فيه فضيه ما بيّنا من النسبة بين المعنى الاول للحسن والقبح وبين المعنى المتنازع فيه من ان الاول اخص من المعنى المتنازع فيه وتحقق الاخص يستلزم تحقق الاعم على ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي كما قال العضدي في المواقف وعدم الاعتماد على قوله ههنا دون المقامات الاخر تسليم للمطلوب مكابرة وادعاء محض وترجيح بلا مرجح ثم ان قول المصنف رح لجد رويته معجزاته كانه تنبيه من الادنى الى الاعلى والاعلى تقدير شرعيتها يلزم الافحام قبل الرؤية بعد امر النبي بقوله انظر في معجزتي لتصدقني فيجاب بمثل ما اجيب والحوالة على العادة باطلة جواب عن قولهم بان الله تعالى اجرى عادته بان لا يظهر معجزاته على يد الكاذب بخلاف تجويز تمكين الله تعالى الكاذب على اظهار المعجزة فاجاب بان تلك الحوالة باطلة لانه لا عادة في المعنى الاول فجاز كذبه وكذا في الثانية والثالثة اذ اقل العادة ان يقع ثلث مرات فلا يثبت نبوة احد من الانبياء وهذا ما استدل به المصنف على عقلية الحسن والقبح وغير ذلك وجوه اخرى ايضا دالة على المطلوب منها انه لو كان جميع الافعال سواسية من غير دخل للعقل في قبحها وحسنها فالنهي عن البعض دون الاخر وكذلك الامر ببعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وبطلانه ثبت في مقامه ومنها لو خيّر العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فلا محالة انه يختار الصدق على الكذب فلولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرّق بينهما ولما اختار الصدق دائما ومنها ان كل عاقل يفرق بين قبح صوم العيد وقبح قتل المؤمن ظلما فلو كان كلا القبيحين مساويين في كونهما منهيا عنهما لم يفرق بينهما كما لا يخفى ومنها اتفاق الامم قرنا بعد قرن على قبح الظلم وحسن العدل دون حسن صوم شهر رمضان وقبح صوم يوم العيد ينادي بعقلية الحسن والقبح والا لما فرقوا بينهما بهذا الطريق العقلي واما الدلائل النقلية فيدل عليه قوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون فان المراد بالفاحشة في هذا المقام هو طواف المشركين بالبيت عراة كما يدل عليه شان نزول الاية فعلم ان الطواف عراة فاحشة وقبيح بحكم العقل قبل ورود الشرع وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه صريح في ان الفواحش فواحش قبل كونها منهيا عنها وقوله تعالى

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فانه يدل على ان الطيبات طيبات في انفسها
عند العقل لا يجوز لله تعالى تحريمها لانها طيبات بمجرد كونها من خطاب الشارع وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل و
الاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فانه صريح في ان هذه الامور المامور بها والمنهي عنها
قبل كونها كذلك متصف بالحسن والقبح وامثال ذلك كثيرة في الكتاب العزيز واما في الاخبار فيدل عليه ما في الكافي
باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر
اليه فقد كذب على الله وفيه ايضا باسناده عن حفص بن قرط عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من زعم ان الله
يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله الحديث وامثال ذلك كثيرة فقد لاح باجماع الامامية والكتاب والسنة و
العقل عقلية الحسن والقبح واحتج الاشاعرة على مذهبهم بوجوه الاول كما بينه العضدي في المواقف تقريره ان العبد مجبور في
افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا و
بيان كون العبد مجبورا ان العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر وان تمكن من الترك ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة
ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان اتفاقيا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا لان الاختيار لا بد له
من ارادة جازمة مرجحة وان توقف على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا تكلم في صدور ذلك المرجح من العبد
مثل ما تكلمنا فيتسلسل فاذا توقف على مرجح ولم يكن ذلك من العبد فيجب الفعل عنده ذلك المرجح والا جاز الفعل
والترك معا فيحتاج الى مرجح آخر فيتسلسل ايضا واذا وجب الفعل فيكون امرا اضطراريا وهذا هو المطلوب والجواب
عنه بوجوه الاول انا نختار ان العبد قبل الداعي متمكن من الترك وبعد الداعي والارادة الجازمة غير متمكن من الترك
وقبله قال العلامة هذا هو الحق والثاني ان العبد متمكن من الترك وصدور الفعل موقوف على مرجح وذلك المرجح من العبد لكنه
امر اعتباري يجوز فيه التسلسل والثالث انا نختار ان ذلك المرجح هو احتمال الفعل على المصلحة بحيث زعم العبد وهو مع
انضمام ارادة العبد يجب الفعل ولا محذور فيه لما عرفته من معنى الاختياري والرابع انا نقول ذلك المرجح هو
الارادة وهي مخلوقة الله تعالى لكن لا يوجب الفعل بل يرجحه ومع ذلك يجوز الترك وهذا القدر يكفي لصدور الفعل
والخامس انا نختار ان العبد متمكن من الفعل والترك معا ومع ذلك لا يحتاج في ايجاد الفعل الى المرجح كالعطشان اذا
حضر بين يديه اناءان متساويان من جميع الوجوه والسادس ما اشار اليه المصنف رح بقوله ولو تم لزم الاضطرار
في افعال العبد كما علمتم انه مجبور مضطر في فعله لجريان الدليل المثبت لاضطرار فعل العبد في افعال الواجب تعالى
فيكون سبحانه ايضا مجبورا مضطرا في افعاله وتقريره ان يقال ان الله في فعله مجبور لانه ان لم يتمكن من الترك فذلك

المطلوب وان تمكن من الترك ولم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان اتفاقيا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا وان توقف على مرجح لم يمكن المرجح منه تع والا نقلنا الكلام فيه فيتسلسل فيجب الفعل عند المرجح والا جاز معه الفعل والترك واحتاج الى امر مرجح فيتسلسل فيكون اضطراريا فيلزم الاضطرار

في فعله تع بعين ما استدللتم به على اضطرار فعل العبد فما هو جوابكم فهو جوابنا ولو قلتم ان القدرة فالتعلق حادث هذا جواب عما اجاب به الفخر الرازي بعدم لزوم الاضطرار في فعل الواجب تع بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تع فيه بلا ارادة واختيار من العبد دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها من العبد واما ارادة الله تع فهي قديمة لا تحتاج الى ارادة اخرى حتى يتسلسل الارادات فحصل الفرق بين الارادتين فاجاب عنه المصنف بانه لو قدمت القدرة اي قدرة الله تع والقول انها قديمة كما قال الرازي فالتعلق اي تعلق ارادة الله تع بالمقدور حادث فلا يبقى الفرق بين ارادة الممكن وارادة الواجب من حيث التعلق فيبقى الاشكال بحاله لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما ينهض عند من يقول بحدوث التعلق واما من قال بقدمه فلا فالجواب القالع لاساس الاشكال ما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره بانه هي ما قال الرازي لا يفي بدفع النقض اذ يمكن ان يقال ان لم يتمكن من الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح استغنى المساوي من مرجح وان توقف فالفعل معه اما واجب الصدور فيكون اضطراريا او لا فيفضي الى التسلسل وما قيل ارادة الله تع انما تعلقت بايجاد المراد في زمان مخصوص فلا يوجد قبل ذلك لا يفيد لان المقصود ان ذات الواجب ان كان مع الارادة علة تامة فيمتنع انفكاك المعلول عنها وان لم يكن علة تامة افتقر الى وجود المراد الى امر آخر به يتم العلة فذلك الامر ان كان قديما فيكون المراد واجب التحقق فيلزم الاضطرار وان كان حادثا افتقر الى مرجح آخر وهلم جرا ولا ينافي الوجوب بالنصب على المفعولية بالارادة الاختيار بالرفع على الفاعلية هذا اشارة الى ما اجاب به العلامة عن دليلهم على ان العبد مجبور في فعله كما اشرنا اليه اولا في جوابه فحاصل معنى العبارة ان وجوب فعل العبد بارادته لا ينافي اختيار العبد في فعله فيختار لانه لا يتمكن من الترك وقولكم يلزم الاضطرار ممنوع لانه انما يلزم ذلك لو لم يكن له اختيار قبل الارادة ايضا وليس كذلك لانه مختار قبل الارادة وبعدها صار فعله واجبا فاذا كان صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار اذ لا منافاة بين وجوب الفعل بالارادة والاختيار لامكانه قبله فان القدرة والارادة اذا اجتمعتا وجب الفعل كذا استفيد من الحاشية الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت الاشاعرة بها على مذهبهم قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فالاية تدل على نفي التعذيب قبل البعثة

فلو كان مدرك الحسن والقبح العقل لزم التعذيب قبل البعثة لان العقل كان موجودا كافيا في الحكم بحسن
الافعال وقبحها فلم يكونوا معذورين بسبب وجود العقل فلزم التعذيب وهو خلاف منطوق الآية فاجاب
عنه المصنف رح بقوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو حاصله انه تع نفى التعذيب قبل البعثة لا
لعدم استحقاق التعذيب قبلها فجاز كونهم مستحقين للتعذيب لكنه تع عفى عنهم التعذيب ما لم يتعاضد العقل بالسمع حتى
لا يكون لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك يدل عليه قوله تع لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل فتامل ثم للمعتزلة
في جواب الاشاعرة تاويلات لهذه الآية منها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف و
منها المراد بالرسول المنبه مطلقا من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي والمراد خصوص العقل فانه رسول باطني ومنها
ان المراد ما كنا معذبين بعذاب الدنيا بدلالة السياق الى غير ذلك الوجه الثالث من وجوه استدلال الاشاعرة
انه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم كون الواجب مضطرا في افعاله وهو باطل تقريره ان احد الحكمين كالوجوب
والتحريم لو كان راجحا في العقل والآخر مرجوحا وجب على الله الحكم بالراجح دون المرجوح لقبحه فتعين عليه الحكم بالراجح
فيكون مضطرا فيه فاجاب عنه المصنف بقوله وامتناع القبيح لصارف ومانع لا ينافي قدرته تع عليه
اى على القبيح حاصله ان امتناع الحكم بالقبيح لوجود صارف ومانع وهو القبح العقلي غير مناف لقدرته تع على القبيح
لما عرفت ان وجوب الفعل بالعلة لا ينافي القدرة عليه الوجه الرابع من استدلال الاشاعرة انه لو كان الظلم قبيحا
فثبوت القبح اما للذات او للفعل او الصفات الثبوتية او السلبية او المجموع على الاول يلزم ان يكون جميع الافعال قبيحة
لان الافعال من حيث الفعلية لا تفاوت فيها وعلى الثاني نقول لا تخلو الامر من ان هذه الصفة اما لازمة للفعل
او عرض مفارق له فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم ان يكون الظلم حسنا عند مفارقة الصفة وعلى الثالث يلزم
تعليل الثبوتي بالعدمي وعلى الرابع يلزم ان يكون العدمي جزء المؤثر وكل هذه باطل فالظلم ليس بقبيح في نفسه واجيب
عنه بانا تارة نختار الاول وكون جميع الافعال قبيحة غير مسلم لان الافعال مختلفة في الحقيقة لا متساوية حتى يقبح
الجميع وتارة نختار الثاني ونقول ان الصفة لازمة للفعل ولا يلزم المحذور كما عرفت من تفاوت الافعال حقيقة
وتارة نختار الثالث ولا يلزم تعليل الثبوتي بالعدمي وانما يلزم ذلك لو نقول ان القبح وجودي وليس كذلك بل هو
عدمي لان العالم المتمكن منه لا يفعله وتارة نختار الرابع ولا نتم بطلان كون العدمي جزء المؤثر اذ يجوز ان يكون العدمي
جزء المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام الوجه الخامس انه لو قال المكلف لاكذبن غدا فاما يجب عليه الكذب
او لا يجب وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا فان الواجب حسن وعدم وجوب الكذب يستلزم جواز تركه

لاكذبن فينبغي ان لا يكون كذبه قبيحا فان الجائز منتظم في سلك الحسن وايضا قبح اللازم اعني كذب لاكذبن مستلزم لقبح
الملزوم وهو عدم وجوب الكذب وقبح عدم وجوب الكذب يستلزم وجوب الكذب هذا خلف واجيب عنه اولا بانا نختار
عدم وجوب الكذب فان في صورة الوجوب يلزم المعصيتان الاول لمخالفة الوعد على الكذب والثاني الوفاء عليه وعلى
الاول لا يلزم الا محذور واحد وارتكاب اقل المحذورين حسن بالنسبة وان كان قبيحا في نفسه وثانيا بالمعارضة بان هذا يرد على تقدير عدم
الحسن والقبح ايضا تقريره قوله لاكذبن فهل يجب عليه الكذب شرعا ام لا فان كان واجبا لزم جواز كذب قوله
لاكذبن والجائز منتظم في سلك الحسن والا لم يكن واجبا ففي صورة عدم وجوب الكذب لو كان كذب لاكذبن قبيحا لزم الخلف لان كذب
لاكذبن لازم لعدم وجوب الكذب فهو لازم له واذا كان كذب لاكذبن قبيحا حينئذ قبح عدم وجوب الكذب لان قبح اللازم يستلزم قبح
الملزوم واذا ثبت قبح عدم الوجوب لزم وجوب كذب الغد بعين ما هو دليلكم فهو جوابنا قال الوجه السادس
انه لو كان القبح عقليا لما وقع التكليف بالمحال والحال انه واقع بيان ذلك ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب
وما علم عدمه فهو ممتنع وقد علم عدم ايمان ابي لهب ومع هذا كلفه بالايمان وكذا سائر التكاليف التي علم الله
عدم الاتيان بها واجيب بمنع التكليف بالمحال فان العلم حكاية عن المعلوم ومتأخر عنه في الرتبة والاصل انما هو المعلوم
والعلم تابع له وبالنقض بافعال الله تعالى فانها لا بد ان تكون مطابقة لعلمه تعالى فتكون اضطرارية الوجه السابع لو كان الحسن والقبح
ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان ذلك انهما ليسا ذاتيين للافعال والا لزم من تصور
الافعال تصورهما وليسا عدميين لان نقيضيهما اعني اللاقبح واللاحسن عدميان فيلزم قيام الحسن والقبح المعنيين
بالافعال التي هي من جملة المعاني واجيب بعدم استحالة قيام المعنى بالمعنى كالسرعة للحركة ونحوها ووجوه ركيكة اخرى
لا حاجة لنا مسئلتان متفرعتان على مسئلة الحسن والقبح العقليين الاولى هذا اللفظ والاتم لفظه لكنه ينبغي وجوده
بقرينة قوله فيما بعد الثانية فقال وجوب شكر المنعم عقلي لا من العقاب اي يحكم العقل بان شكر المنعم
واجب ضرورة ان من انعم عليه بخير الخصل فهو يجد حسن شكره فاما الكامل من انعم عليه نعما متكاثرة متظاهرة يزيد بها فيها
آنا فآنا ولا شك انه احق بان يشكره شكرا لا يحصى وايضا بترك الشكر احتمال ان يعاقب المنعم وذلك الاحتمال خوف
ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا ولا دفع له الا بالشكر فيجب خلافا للاشاعرة الاشعرية فهم لا يوجبون الشكر للمنعم
ويكفي في رده قول ما قيل شعرا اذا انت كلبا بعض خبزه نظل ملازما لوصيد بابه . وعند الاشعري الشكر لغو فهم وشر
اخبث من كلاب هذا او زوال النعمة بالجر عطف على العقاب بتركه اي بترك الشكر يعني بسبب شكر المنعم يا
[illegible] من زوال النعمة ونزول الشدة كما نطق به الكتاب العزيز ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان

عذابي الشديد ايضا وزوال النعمة ضرر والم نفساني يجب دفعهما عنها عقلا فلا يدفع الا بالشكر وهو
اي الامن من العقاب وزوال النعمة **الفائدة** في اتيان الشكر او الفائدة فيه استحقاق الشاكر
المدح عند العقلاء فانهم يمدحون الشكور ويذمون الكفور او الفائدة **الزيادة** اي زيادة النعمة
وتولد كريمة ولان شكرتم لازيدنكم او هو اي وجوب الشكر **لنفسه** اي الفائدة هي نفس ذلك الشكر ولا
يلزم ان يكون للشئ فائدة مغايرة لذلك الشئ والا لزم ان يكون لتلك الفائدة المغايرة فائدة اخرى
وهلم جرا وفي ذكر هذه الفوائد رد على الاشاعرة حيث قالوا لو وجب الشكر لكان لفائدة اذ العبث قبيح
ممتنع عليه تعالى ولا فائدة اذ لو كانت لكانت اما عائدة الى الله تعالى فظاهر انه محال لاستغنائه عن كل شئ او الى العبد الشاكر
فلا يخلو اما ان يكون تلك الفائدة عاجلة في الدنيا او آجلة في الآخرة وظاهر انها ليست عاجلة لحصول المشقة
والتعب في اداء الشكر لا غير واما الفائدة الآجلة فيجوز ان تحصل لغير واسطة الشكر فيكون عبثا على ان امور الآخرة من المغيبات
لا مجال للعقل فيها حتى يحكم بوجوبه **ولقطع وتحكم حكما قطعيا بعدم العقاب على شكر النعمة** جواب عن
قول الحاجبي حيث عارض بانه كما في عدم الشكر خوف العقاب كذا في الشكر ايضا خوف العقاب لان الشكر تصرف
في ملك الغير بلا اذنه وهو نفس الشاكر لان الشاكر ملك الله تعالى وهو سبحانه لم يرخص في هذا التصرف فاجاب بانا نقطع بعدم
العقاب على شكر النعمة وقولكم التصرف في ملك الغير قلنا مثل هذا التصرف غير مضر للمالك بل هو مثل من استصبح بمصباح
الغير واستظل بجداره ومثل هذا التصرف لا يغير المالك به حتى يحتمل العقاب وقولكم انه لم يرخص قلنا لم يمنعه ايضا والاصل
الاباحة **فمن اين جاء خوف العقاب على الشكر بل نقطع باستحقاق العقاب على كفرانها** اي كفران النعمة **والقياس
على اللقمة باطل** هذا ايضا جواب لما استدل به الحاجبي على ان في عقاب الشكر خوف العقاب حيث قال ان الشكر
كالاستهزاء والاستهزاء يوجب العقاب فالشكر يوجب العقاب اما انه استهزاء فمثل الشكر كمثل فقير حضر مائدة السلطان
عظيم الشان فيها انواع طيب الطعام فتصدق السلطان بلقمة منها فشرع الفقير بالثناء والتحية على السلطان و
السجود له واشاعة مدحه في المحافل والمجالس لاجل انعام السلطان اياه تلك اللقمة ولا شك ان مثل ذلك يعد
استهزاء بشان السلطان فيستحق الفقير العقاب بذلك المدح وكذلك العبد بالنسبة اليه سبحانه فان ما انعم الله تعالى على
العبد من نعمائه العظيمة كاللقمة بل اقل منها فاجاب المصنف بان القياس على اللقمة باطل **لحقارتها** اي اللقمة **بالنسبة
اليهما** اي الى الفقير والسلطان مع القلة بالنسبة الى جميع اهل الدنيا فيتطرق **الاستهزاء** لا محالة بسبب شكر
الفقير على اللقمة واما نعمه سبحانه فهي وان حقرت عنده سبحانه لكنها عظيمة عندنا فكيف يعد

الاستهزاء فلا ينطبق المثال على الممثل بل التمثيل المناسب لما نحن فيه هو ان يقال اذا كان في زاوية الخمول وبادية الذهول رجل اخرس
اللسان مشلول اليدين والرجلين فاقد للسمع والبصر بل لجميع الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة فاخرجه الملك من تلك البادية
وتلطف عليه باطلاق لسانه وازالة شلل اعضائه ووهب له الحواس لجلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته وكرمه على كثير
من اتباعه وخدمه ثم ان ذلك الرجل بعد وصول تلك النعمة الجليلة اليه وفيضان تلك التكريمات عليه طوى عن ذكر ذلك
الملك كشحا وضرب عنه صفحا ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشيء من تلك النعم اصلا بل كان حاله بعدها كحاله قبلها من غير
فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم بكل لسان ومستحق للاهانة والخذلان كذا في الحاشية وعلى ما سمعت فقوله
شكرها اي النعمة كفران بلا ريب وبطل كلام الحاجبي كما مر ثم اعلم ان الفخر الرازي قد سبق ابن الحاجب
في هذا التمثيل واجيب عنه ايضا من قبل المعتزلة مشابها لجواب المصنف فتامل المسئلة الثانية الاشياء الغير
الضرورية في التعيش والبقاء مما لا يدرك العقل قبحها ولا حسنها خص الاول بالذكر تنبيها على انه كاف
في الحكم كشم الورد قبل الشرع اي قبل ورود الشرع والوصول اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار
المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك غير محرمة عقلا بل مباحة للاصل ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من
الازمنة من نبي او وصي او حافظ الشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صادرة عن الله تعالى وهي مخزونة عند اهلها
والكان ذلك لكن ليس بحيث يمكن وصولها الى كل واحد من المكلفين نعم بعد الوصول لا يعتمد على ذلك الاصل ما لم يفحص
التام كما في كل اصل نفي فيه لا يجوز التمسك باصل البراءة ما لم يحصل الظن بعدم المعارض هذا واعلم ان الافعال اما اضطراري
فهي مما لا بحث فيه اجماعا واما اختياري يضطر اليه المكلف في بقاء حياته كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد
فهو ايضا لا بحث فيه واما اختياري غير ضروري مما ينتفع به المكلف كشم الورد واكل الفاكهة واستعمال الطيب فهذا اما ان
يدرك العقل فيه جهة الحسن كرد الوديعة والصدق النافع فهو حسن او يدرك جهة القبح فيه كالظلم والكذب الضار
ونحوها فهو قبيح فهذان ايضا خارجان عن محل النزاع واما ما لا يدرك العقل فيه جهة الحسن والقبح فاما ان يكون فيه امارة المنفعة دون امارة
المفسدة ظاهرا او فيه امارة المفسدة دون المنفعة واما فيه امارة المنفعة والمفسدة واما ليس فيه شيء من الامارتين فمحل النزاع من بين
الاقسام هو الاول وبالجملة فعلم ان محل النزاع في الافعال الاختيارية الغير الضرورية التي لا يدرك العقل فيها جهة الحسن والقبح مع تضمن
الافعال امارة المنفعة دون المفسدة كما يستفاد من كلام الشارح الحرفوشي وصاحب القوانين والضوابط ولكن يظهر من كلام
العلامة صاحب العماد في اساس الاصول ان النزاع هيهنا قد وقع في مقامين الاول فيما لا يعلم بالعقل انه حسن او
قبيح بل امارة الصلاح والفساد فيه متساوية والثاني في حسن بعض الافعال التي يصح الانتفاع منها كاكل

المتعارفة بحسب العقل وعدمه لكن وقع الخلط منهم في ذلك وهو يخالف ما فصلناه فتأمل وكيفما كان فقد اختلف اهل العلم في الافعال الغير الضرورية التي لا يستقل فيه العقل مع تضمن الافعال امارة المنفعة فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية والسيد المرتضى والعلامة الحلي ومحمد بن بابويه رفع الله درجتهم الى انها مباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية الى انها محظورة وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء والشيخان بالوقف والحق هو الاول وفاقا للقوانين والضوابط واساس الاصول وجماعة من علمائنا واختاره المصنف ايضا والدليل على المختار من وجوه الاول ما اشار اليه المصنف بقوله اذ هي اي الاشياء الغير الضرورية فيها منافع بلا مفسدة ظاهرا عاجلا ولا آجلا وكلما كان كذلك فهو غير محرمة عقلا فتلك الاشياء غير محرمة وهو المطلوب اما ان فيها منافع فظاهر ان في شم الورد وتناول الفاكهة قوة الدماغ والاعضاء ونحوها من الفوائد الجمة كما لا يخفى واما خلوها عن المفسدة فبحسب الفرض واما ان كلما كان كذلك فيحكم العقل بحسنه فلانا نعلم بالضرورة ان كلما كان فيه منفعة ظاهرة يدركها العقل ولا مفسدة فيه بحسب الظاهر وان كانت موهومة يحكم العقل بحكم بفعله وحسنه بل على ذلك مبنى سائر المعاملات والتجارات التي يتعامل بها الانسان الا ترى ان التجار قاطبة يبعثون اموالهم من بلد الى بلد آخر لما فيها من المنافع الظاهرة الحاصلة لهم مع احتمال تلف المال في ذلك البعث ايضا بان يسرقه سارق او ينهبه قطاع الطريق او يغرق اذا كان البعث من طريق البحر فيتلف المال ومع ذلك كله لا يبالون في ذلك الارسال وينقلون الاموال ولا يذمون في ذلك بل من ينظر الى مثل تلك الاحتمالات يعدونه سفيها وكذا الجلوس تحت سقف مستقيم مستحكم البناء مع احتمال السقوط فيه ولو وهما لا يعدونه قبيحا بل من يمكث فيه خوفا من السقوط يعدونه من السفهاء والمجانين نعم لا يقال عدم ظهور امارات المفسدة لا يوجب انتفاء المفسدة راسا فاحتمالها كاف في القبح لانك قد عرفت ان المنفعة ظاهرة والمفسدة موهومة ومثله لا يضر في كون الشيء حسنا كما ان سلوك طريق مامون مظنون السلامة وتحمل العطب حسن ليس بقبيح كما عرفت على انه لو يراعى مثل تلك الاحتمالات لا يكون رد الوديعة حسنا لاحتمال كونه قبيحا اذا كان المستودع فقيرا او المودع غنيا وفي الرد يحصل منه الحسرة للفقير وكذا لا يكون الظلم قبيحا لاحتمال ان المظلوم يحصل له اجر عند الله وفي عدم الظلم لا يحصل ذلك الاجر وهو مفسدة للمظلوم فيكون الظلم حسنا وغير ذلك من الخرافات المخربة للدين المبطلة للاسلام بحيث لا يكاد ان يصلح من بعد الوجه الثاني من وجوه الاباحة ما في تلك الاشياء ما اومى اليه بقوله ولا اعلام به اي بقبح تلك الاشياء لو كان في استعمال تلك الاشياء مفسدة في الدين لوجب على الحكيم اعلامنا بتلك المفسدة كصوم العيد اي كما وقع الاعلام بقبح صوم العيد وحيث لا فلا ادلة يجوز ان يتعلق المفسدة

بالاعلام والمصلحة انما هي في قولنا في الوقف والشك كما اجاب به الشيخ رح في العدة عن الدليل واحتج به على مسلكه بالوقف انا
نقول قد عرفت ان المصلحة العاجلة في الافعال التي نتنازع فيها ساداتنا محققة بلا شائبة المفسدة الدنيوية واحتمال المفسدة
الاخروية موهوم نظرا الى اصل العدم وهكذا يكون مثله هذا الحكم العقلي بحسنه بلا نكير كما يشاهد في معاملات العقلاء و
ايضا بناء الامر على ان من منع لا يلزم ان يكون الظلم صحيحا والعدل حسنا قبل ورود الشرع كما عرفت الوجه الثالث ان
الله تعالى خلق الطعوم في الاجسام فلا بد بذلك من غرض وغاية حذرا من لزوم العبث وليس الغرض في ذلك خلق ايصال النفع الى
نفسه لضرورة استغنائه تعالى ولا اضرار المخلوق وفاقا فتعين ان المقصود بخلقها هو ايصال النفع الينا وذلك لا يتحقق الا بالاكل
وهو المطلوب لا يقال النفع بخلقها هو امتحاننا بالكف عنها حتى يحصل لنا به الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها ومع ذلك
نهى حظرها بالسمع مثل شرب الخمر واكل الميتة والزنا وغير ذلك كما قال الشيخ في العدة لانا نقول الثواب انما يترتب اذا دعت نفس
المكلف الى اكله وامتنع عنه امتثالا لامر الله تعالى ولا حكم فيها له تعالى فلا امتثال انتفاء ايضا نقول قد فاز بهذا التحقيق ان حسن
الاشياء وقبحها عقلي والشيخ ايضا لا ينكره فلو قلنا مثل ما قال الشيخ من ان الغرض بخلق الاشياء المبحوث عنها هو كف النفس
عنها ليترتب عليه الثواب ليهدم اساس عقلية الحسن والقبح ان فعل احد من العقلاء لا يحكم بقبح جميع اسباب التعيش و
الراحة المخلوقة من غير المدركة قبحها ظاهرا سوى المنفعة وعلى قول الشيخ محظورة فمن اين بقي عقلية الحسن والقبح
واحتمال وجود سبب القبح واتم العمل اليه يقولنا يدفعه وجود الوجوه الحسنة الظاهرة الموجبة للعمل لان تكليفنا انما هو بالاحكام
الظاهرة من الادلة وان وجد احتمال خلاف نفس الامر كما سبق في صدر الكتاب والقياس على شرب الخمر واكل الميتة
والزنا مما خلقها الله تعالى وصح الانتفاع بها مع انه حرمها بالسمع قياس مع الفارق لان بحثنا في اباحة ما لا يدرك العقل
فيه مفسدة عاجلة ولا آجلة سوى المنفعة وان كانت المفسدة موهومة واما شرب الخمر واكل الميتة والزنا ففي جميعها
يدرك العقل ان فيها مفسدة عاجلة لان شارب الخمر حيث يسكر لا يبالي بشيء حتى الجماع من المحرمات كالام والبنت
والاخوات ولا يعرف الخالق عن المخلوق ولا عن نفس المخصوص بغير حق وكلما كان هذا شأنه فهي محرمة عند العقلاء
فاطبة وكذا اكل الميتة تغير بالابدان فلا يجوزه من العقلاء وكذا الزنا لو شاع لا يبقى المبالات فيه حتى يزنون بالعمات والخالات
والاخوات فيكون كلهم كالبهائم وهل يجوز عقل احد امتثال تلك القبائح كلا ثم كلا وبهذا كل ما اورده الشيخ على الدليل فهو غير وارد و
ان شئت الاطلاع على التفصيل فارجع الى المحقق العلامة صاحب العدة فانه حقق الكلام بما لا مزيد عليه رحمه الله فعليك بمطالعة كلامه
رح الوجه الرابع من وجوه الاباحة ما يشير المصنف اليه ايضا ان التنفس في الهواء زائدا على ما يحتاج اليه في
بقاء الحيوة وكذا الاستنشاق والجلوس والنوم واليقظة اكثر مما يضطر اليه حسن بل الاقتصار في جميع ذلك على قدر الحاجة

يعد سفهًا وليس وجه هذا الحسن الا كونها نافعة خالية عن المفسدة فهكذا جميع الاشياء المتنازع فيها الحسن هذا من الادلة
العقلية على المطلوب واما الدلائل النقلية من الآيات والاخبار فايضا كثيرة ذكرنا جملة منها في رسالتنا اقامة الـ
في حلية القهوة والقليان لكن نذكر ههنا نبذا من الآيات تتميما للمرام وهو قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا و
السماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ونظائرها
كثيرة وهو كاشف عن صواب اي الاباحة بان اشياء المتنازع فيها قبل ورود الشرع بل صريحة في انها من لدن آدم
الى الآن مباحة خالية عن المفسدة مالية بالمنافع ولا يرد ما قال الشيخ ان الاحتجاج بالنقل مبنية على السمع ونحن نتمسك
باباحة الاشياء بدليل السمع بل البحث في الادلة العقلية قبل ورود السمع لان الاستدلال بالآيات على نحوين الاول الاستدلال
بامثال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ونحوه ولا شك انه يفيد الاباحة حين ورود الشرع والثاني الاستدلال
بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا الآية كما بيناه آنفا ولا ريب في انه يفيد الاباحة قبل ورود الشرع من لدن آدم
على ان قول مولانا الطبرسي في تفسير قوله يا ايها الذين آمنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا الآية بان هذه الآية تدل على
اباحة المآكل الا ما دل الدليل على حظره فجاءت مؤكدة لما في العقل انتهى يدل على ان مثل تلك الآية لها دلالة على الاباحة
قبل ورود الشرع واستدل القائلون بان الاشياء المبحوث عنها على الحظر بانا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز
لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما منعنا عن التصرف فيما نملكه في الشاهد فاجاب عنه المصنف رح بقوله والاذن في
التصرف معلوم عقلا لان التصرف في ملك الغير قبيح لو يؤدي ذلك الى ضرر المالك وما لا ضرر عليه في ذلك التصرف
مع ان المالك جواد كريم لا يجوز عليه الضرر على حال فلا قبح في التصرف فيه عقلا بل نحكم بالاذن في امثال ذلك كالاستظلال
بفيء دار الغير والاستصباح بضوء ناره فانا نعلم قطعا ان المالك في مثل تلك الافعال لا يمنعنا بل ياذن بها لعدم تأتي
الضرر له فيها والى هذا اشار بقوله كالاستظلال بجدار الغير معلوم اذنه بالعقل لعدم تضرر المالك به لا يقال انما
حسن الاستظلال بجدار الغير لارتفاع الضرر بل لان ذلك الشيء لا تملكه لان فيء ظل الحائط ليس شيء يملك اذا كان
في الطريق غير مملوك ومتى كان الفيء في ملك صاحبه قبح الدخول فيه لانا نقول لو كان الفيء في ملك صاحبه ولا
ضرر للمالك في الدخول فيه لم يقبح الدخول فيه بطل على انا نقول هذا خدشة في المثال وذلك لا يليق لشأن
المحصلين ولنا مثال آخر جامع مانع وهو ان عبد السلطان مثلا لو غسل يده من ماء الشطوط الواقعة في ملك السلطان مع علمه بان مولاه
جواد كريم وان في ذلك الغسل ليس للمولى مضرة لكان في ملكه لا يغسل حسنا بل لو لم يغسل يده باحتمال ان مولاه لا يرضى بذلك لكان ملوما عند العقلاء بل تمام حجج
ذلك لا لان السلطان كما هو مشاهد اكثر الطباع كالاسخياء والعلماء باستحقاق من قصر من تنفس على اقل ما يحصل به الحيوة ولا يزيد فيه على قدر

مايبقى به الحيوة ذمّاً منصوب على انه مفعول الاستحقاق بل يعد من فعل كذلك في زمرة المجانين اذ هو منفعة بلا ضرر
فاي وجه في ترك المنفعة بلا سبب مانع كما عرفت منا في الوجه الرابع واحتج الشيخ في العدة على مسلكه بالوقف والكف
يدل على ذلك انه ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحاً مثل اقدامه على ما يعلم قبحه وايجب
بان الاشياء المتنازع فيها يحكم العقل بحسنها لما فيها من المنافع الظاهرة واما احتمال المفسدة موهوم لا يعتنى به العقلاء
لم يستحسن بعض الحجر وسلوك طريق مأمون والجلوس تحت سقف لما فيها من احتمال المفسدة وبهذا هو خلاف كما عرفت من الوجوه
بعدم امن المكلف من القبح ممنوع **فصل في تعريف الواجب** وان كان علم تعريفه في ضمن تعريف الحكم لكن اراد المصنف
ان يعرفه بخصوصه جرياً على عادة اهل هذا الفن في ذكر رسوم الاحكام المنقولة عن اوائلهم فقال **الواجب** لغة الثبوت
والاستقرار كقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه الزلزال والاضطراب ويطلق على السقوط ايضا
كقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت واصطلاحا **ما يستحق تاركه لا الى بدل** اي ترك الواجب وما اتى ببدله
من بدله **ذمّاً** بالنصب على انه مفعول يستحق قال في الحاشية عرفه بعضهم بانه ما يعاقب تاركه واعترض عليه بجواز
العفو فزيد عليه يستحق تاركه العقاب واعترض عليه بالواجب التخييري فزيد عليه لا الى بدل ولما كان العقاب اخص من
الذم عدل من العقاب الى الذم ليفيد العموم انتهى والشراح قد اطنبوا الكلام في هذا المقام اعرضنا عنه لعدم افادته فائدة
يعتد بها **ولا نقض على تعريف الواجب بالخير في الركعات الاربع في الصلوات الرباعيات الثلث في البقاع**
الاربع المتبركة يعني بها حائر الحسين روحي له الفداء والمساجد الثلثة مسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد الكوفة حاصله
قوله لا نقض الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المسافر لو اتى في الاماكن المشرفة المزبورة الركعتين الاخيرتين من الصلوات
الرباعيات ولم يقصر فقد اتى بالواجب بل بافضل الواجبين الاتمام والقصر ولو ترك الاخيرتين وقصر فقد ترك
فانهما ايضا واجبتان مع انه لا يستحق الذم بتركهما لا الى بدل فالتعريف غير جامع فاجاب بانه لا نقض على تعريف الواجب
بالركعتين الاخيرتين **لاعتبارها** اي البدلية **في الركعتين الاوليين اذا تركتا** يعني ان المسافر لو ترك الاخيرتين
واكتفى بالاوليين يعتبر البدلية في الركعتين الاوليين فيقعان نائبتين مناب الاخيرتين فيصدق على التارك انه
تارك لا الى بدل فيستقيم الحد **وقس عليه** اي على ترك الاخيرتين من الاربع في الاربع **ترك الزائد على احدى**
الثلث في المسح والتسبيح حاصله ان المسح بالاصابع الثلثة واجب وكذا قراءة التسبيحات الثلث واجبة في الركوع
والسجود فلو ترك المسح بالاصابع الثلثة واكتفى بالاصبع الواحد وكذا لو ترك التسبيحات الثلث واكتفى بالتسبيح الواحد كان
ذلك المسح بالواحد والتسبيح الواحد بدلا لما ترك من التسبيحين والمسح بالاصبعين كما ان الركعتين الاوليين للرباعية في

اما كون الاربع تقعان بدلين من الاخيرتين فالتعين تركتا منها قال طاب ثراه ومن رجح الجنة رده في الحاشية ان المسح
بالاصابع الثلث والآلي بالتسبيحات الثلث في الركوع والسجود اذا قصد الاتيان بافضل الوجهين النصف الثلث بالوجوب
واذا مسح بالواحدة او اكتفى بالتسبيح الواحد وترك الزائد فالبدلية معتبرة في الواحد لكنه فرق بينهما من وجه آخر فان الزائد
في التسبيح يجوز فيه قصد الاستحباب ايضا بخلاف الزائد في المسح فانه لا يقصد في الزائد فيه قصد الاستحباب لعدم تكرير المسح
كما ان التيمم في الاربع لا يقصد في الاخيرتين الاستحباب بل يقصد بالاربع الاتيان بافضل الواجبين فلا فرق بين الاتمام
في الاربع والمسح بالثلث من هذه الجهة انتهى ويرادفه اي الوجوب الفرض خلافا للحنفية حيث زعموا ان الفرض
ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة والواجب ما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس المظنون وقال العضدي الى آخره
لفظه فان فعل الواجب في وقته المقدر فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل الغير اليومية ولا حاجة الى التقييد بقوله
شرعا كما قيده به الشارح رحمه الله تعالى العضدي معللا بانه للاحتراز عن الزكوة فان الامام عين لها شهرا فاتيان
الزكوة فيه ليس اداء الا انه وان كان في وقته المقدر لكن ليس هذا التقدير شرعا من جانب الشارع بل من
جانب الامام لان اتيان الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا ومثل ذلك الكلام اعجب من الشارح
لعل الباعث عليه كثرة التوغل بكتب المخالفين وقلة اعتنائه بكتبنا ومذهبنا فان عندنا ما حكم به الشارع حكم به
الامام المعصوم لا يزيد ولا ينقص وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالقول بان هذا من الشارع وذلك
ليس منه بل من الامام يدل على كمال الغفلة عن المذهب الحق فتامل اداء لا متعلق بقوله فعل فخرج الاعادة
لانها قسيمة للاداء كما عليه الاكثر لا قسم منه كما ظنه العضدي كذا في الحاشية فاداء قال في الحاشية تحت قوله
فان فعل في وقته المقدر سواء كان اوله وآخره متعينين كوقت الظهر او آخره فقط لا غير كما وقت العمر مثل صلوة
الزلزلة فيهما اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد بالقضاء لان اول وقته فوت الاداء والحاصل انه
ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا انتقض العكس بالجمعة او اريد ما بين احد حديه انتقض الطرد بالقضاء
وانا الى الآن لم اظفر بما يحسم مادة الاشكال بحيث يندفع اصل القال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال ان الاداء ما فعل اولا في وقته المحدد في
طرفاه او احدهما والله اعلم انتهى والشارح رحمه الله ذكر المنية بتمامها فانه ذكر الى قوله بحيث يندفع اصل القال فقط ولم يذكر من قوله ويخطر
بالبال الخ ثم اجاب عما استشكله المصنف في المنية حيث قال اقول يمكن ان يقال الاضافة في وقته عهدية وتوصيفه بالمقدر للتوضيح او التصريح للاحتراز عما لم يقدر
له وقت كالنوافل المطلقة فانها لا توصف بالاداء ولا بالقضاء كما صرح به اكثر الاصوليين والمراد الوقت الذي عينه الشارع
لذلك الفعل اولا لا لفوات ذلك الفعل في وقت آخر ولذا ابقى المقاضي انه آت بالفعل في غير وقته والمراد بالمقدر

المقدر اداء لا للفوات فالقضاء وان كان وقته العمر كالحج لكن صار العمر وقتا للفعل المقضى بسبب فواته
في وقت آخر بخلاف الحج وصلوة الزلزلة مثلا فان وقته اول العمر بتعيين الشارع انتهى اقول على تقدير صحة الاضافة
لا حاجة الى قوله المقدر والاحتراز عن النوافل المطلقة يحصل بالاضافة وزيادة لفظ المطلق للتوضيح او التصريح لذلك
الاحتراز لا يليق بالمقام لان مثل تلك التوضيحات والتصريحات لم يقع من الماتن لكونه بصدد الاختصار على ان الوقت
المعينين ايجابي وهو تعيين الشارع الوقت اولا وسلبي وهو لا للفوات ذلك الفعل من الاضافة لا يخلو من تكلف وكذا
ارادة المقدر اولا للفوات من لفظ المقدر غير متبادر ولو لا مثل ذلك الاعتبار تكلف بحث لاعتبر المصنف
ايضا قيد لا للتدارك فائت في التعريف ولم يعرف الواجب بتعريف آخر بازدياد قيد لا للتدارك فائت كما فعل
في المنهية فتامل وان فعل الواجب ثانيا اي مرة ثانية في الوقت المقدر لتدارك نقص وقع في الفعل
الاول من فوات ركن او شرط او غير ذلك فاعادة قال في الحاشية ههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت
الاداء انتقض العكس باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء
ايضا وانتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الافعال فالاولى ان يقال الاعادة فعله ثانيا على النهج الاول في الاداء
والقضاء لتدارك نقص او زيادة ثواب فتامل انتهى لا يخفى عليك اولا ان الظاهر في الاعادة هو وقوعها في وقت الاداء
ولا نقض باعادة القضاء لعدم اطلاق الاعادة عليها اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين وثانيا ان الاداء والاعادة و
القضاء اقسام للواجب والمقسم معتبر في الاقسام فلا يكون اعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول وكذا جميع الاعادات
المستحبة كاعادة المنفرد بالجماعة وغيرها اعادة لعدم وجوبها الا ان يقال الاعادة حقيقة هي الاعادة الواجبة واطلاق الاعادة
على المستحبات مجاز اذ اصطلاح الفقهاء دون الاصوليين فتدبر او فعل الواجب بعده اي بعد الوقت المقدر
بامر جديد من الشارع باتيان الواجب بعد الوقت فقضاء هذا يدل على ان الامر الذي وجب به الاداء لا يكفي
في وجوب القضاء لو فات بل يحتاج الى امر جديد من الشارع كما عليه الاكثر وسياتي بيانه في المنهج الثالث
ان شاء الله تعالى او فعل الواجب قبله اي قبل الوقت المقدر باذن من الشارع فتقديم كغسل الجمعة
في الخميس وصلوة الليل في اوله وتقديم زكوة الفطر على ليلة الفطر بيوم او يومين عند الشيخ وبعض العامة
وكذا المستحب ايضا له اقسام اربعة من الاعادة والاداء والقضاء والتقديم والمراد بالمستحب ما قدر له وقت
من الشارع واما النوافل المطلقة التي لم يعين لها وقت فخارجة عنه قال الشارح الحرقوشتي قدس سره ان لكل النوافل
الموقتة اوقاتا ثلثة اداء وقضاء وتقديما كما هو مذكور في كتب الفروع ولا يتاتى الاعادة فيها فالتشبيه باعتبار

الاغلب انتهى وقد علم بذلك اى بالتقسيم المذكور حدودها اى حدود الاقسام الاربعة المذكورة ولا
نقض على تعريف الاداء بأداء من ادرك الركعة الواحدة من الصلوة فى الوقت وباقى الركعات فى
خارج الوقت فانها وان وقعت فى خارج الوقت لكنها تسمى اداء عند الاكثر من الاصحاب واما عند من قال ما وقعت
فى الوقت اداء والباقى قضاء او عند من يقول ان تلك الصلوة باجمعها قضاء فلا نقض وارد على الحد وكذا لا نقض
على تقدير اعادة المنفرد صلوته فى جماعة اى صلاها اولا منفردا ثم اعادها بالجماعة فهو اعادة لكن ليس فيه
تدارك نقصان وقع فى حين ادائها انفرادا حتى يصدق عليه حد الاعادة وكذا لا نقض على تعريف القضاء بقضاء لو اتى
قضاء مفسده الحج اى الحج الذى اتاه المكلف اولا فاسدا ثم قضاه بعده فهو يسمى قضاء مع انه لم يقع فى
خارج الوقت بل فى الوقت لان وقته العمر للوقتية بالنص دليل لقوله لا نقض يعنى قد ورد النص على ان من ادرك ركعة
من الصلوة فقد ادرك الصلوة باجمعها فالصلوة الواقعة ركعة منها فى الوقت والباقى فى خارجه اداء ولا نقض والنقص به
اى بالنص يعنى قد ورد النص على ان الصلوة المنفرد نقصانا بالنسبة الى الجماعة هذا دليل لقوله واعادة المنفرد صلوته
قد ورد عن عبد الله بن سنان فى الصحيح عن الصادق ان الصلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربعة وعشرين درجة وايضا
عن العامة عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلوة الجماعة تفضل صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة ففى صلوة الجماعة
تدارك فضيلة فاتت فى المنفرد وفوت الفضيلة نقصان فلا نقض فتامل والتضييق بالافساد دليل لقوله وقضاء مفسد
الحج حاصله انه لما وجب عليه اتمام الحج من دون تاخير فقد انقلب سعة وقته الى التضييق فصار الحج الصحيح بعد الفساد قضاء لا يخفى ما فيه
من المسامحة فالاولى ان يقال تسمية الحج الواقع بعد الافساد قضاء مجازا فاستقام فتامل فصل الواجب الموسع
ما فضل وزاد وقته عنه اى عن الواجب كصلوة الظهر فان وقته فاضل عن مقدار ادائه والواجب
المضيق ما ساواه اى ساوى الفعل الوقت كصوم شهر رمضان فان وقته مساو له او كالضيق بالنقص الوقت
عنه اى عن فعل الواجب كقدر الركعة بعد غسل الحيض اى الوقت باق بمقدار تغسل فيه الحائض وتؤدى
فيه الركعة الواحدة من الصلوة فاتيان الصلوة فى مثل ذلك الوقت واجب لكن الوقت قاصر عن مقدار ادائها اذا
عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف يعرف فى جواز الامر بالشئ فى وقت يساوى ذلك الشئ كصوم رمضان وكذا لا خلاف فى عدم
جواز الامر بالشئ فى وقت ينقص عن وقت اتيان ذلك الشئ للزومه التكليف بالمحال واطلاق الاداء على مجموع
الصلوة التى ادرك منها ركعة فى الوقت والباقى فى خارجه اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيكون ذلك شرعا وليس فى الرواية امر باداء مجموع الصلوة فى زمان ركعة حتى يرد

فلتحتم الامر بالشيء في وقت ينقص عنه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وقد وقع شرعا بل هو تفضل وامتنان من الشارع تعم
على العباد حيث اعطى لهم بادراكهم الركعة في الوقت ثواب الصلوة الواقعة باجمعها في الوقت ولهذا اطلق عليه اسم الاداء
هذا ما خطر بالبال حين تحرير هذا المقال فح لا حاجة الى تجشم الاستدلال من التشقيق في الرواية لدفع الاشكال كما وقع في
نضو البلاد وفيما كان لا خلاف في الامرين الذين فصلناهما لكنهم اختلفوا في جواز الامر بالشيء في وقت يفضل عنه وهو المعبر
بالواجب الموسع كصلوة الظهرين مثلا كما هو والحق انه جائز وواقع وفاقا لاكثر المحققين كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور من محققي العامة واختاره صاحب المعالم والقوانين والضوابط كيف لا فانه ممكن عقلا وواقع شرعا اما جوازه
عقلا فللاصل وعدم المانع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء من غير تعيين الزمان بل يخيره باتيانه بين
الازمنة فلو كان مثل ذلك قبيحا عقلا لما وقع من العقلاء اما وقوعه شرعا فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما و
ظاهر انه ليس المراد بالامر بالصلوتين ايقاعهما في كل جزء من اجزاء الوقت او تطبيق اول جزء منها باول جزء من الوقت
وآخره بآخره ولا ان المراد به زمان معين عند الله غير معين عندنا لان الاولين يقبحهما العقل مع انهما خلاف الاجماع والثاني
خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد به التخيير بين الازمان من اول الوقت الى آخره هذا وانكر قوم
وقوع الواجب الموسع لزعمهم انه يؤدي الى ترك الواجب ولم يعلموا انه انما يلزم ترك الواجب لو ترك في جميع الوقت لا في البعض ثم فيه
على هذا المذهب ثلثة فذهب بعض الشافعية الى ان الاوامر التي ظاهرها التوسعة في الوقت مختص بوجوب الفعل في اول الوقت و بعده
قضاء وبعض الحنفية الى ان الوجوب مختص بآخر الوقت وقبله نفل والبعض الى ان الوقت مراعى بمعنى انه يراعى في الوقت
فان بقي المكلف في صفة التكليف الى آخر الوقت تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان ما اتى به
نفلا وبالجملة فالوصول الى آخر الوقت شرط للوجوب والحق خلاف ذلك كله وهو ان الوجوب في جميع اجزاء الوقت ففي
اي جزء من اجزائه اتى المكلف بالمأمور به كان مؤديا له والى هذا اشار المصنف بقوله والكل اي مجموع سعة الزمان
من اوله الى آخره وقت للاول اي الواجب الموسع في اي جزء اتفق فعله كان اداء الا ان وقت الواجب الموسع
اوله اي اول الوقت وبعد لا اي بعد ذلك الوقت لو اتى المكلف بفعل الواجب كان قضاء لبعض الشافعية
حيث قالوا الوقت هو الجزء الاول من الزمان المتسع وما يأتي بعده قضاء ومستندهم انه لو كان واجبا في آخر الوقت
لكان الاتي به قبله فاعلا للواجب قبل وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجزي قطعا فعلم ان الوقت هو الاول
ان الصلوة قبل الآخر نفل مسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال للاجماع على سقوطها
قبل الوقت فلا يدل على القول بالاختصاص بالآخر لان يكون التقديم من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على

وثانيا انه انما يلزم ذلك على من خص الوقت بالآخر ونحن لا نقول به واذا استدل القسم الثاني بانه قد ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله او غفران الله على اختلاف الروايتين والعفو والغفران انما يعبد فانه حقيقة على حصول الاثم فظهر ان آخر الوقت لو فعل فيه الواجب كان الفاعل آثما وبه علم ان الوقت هو الاول واجيب عنه بوجوه شتى نحن تركنا الاختصار لمخافة الاطناب وقد استقصى الكلام محقق الاصول الضوابط ومنها ان الرواية محمولة على الاستحباب المؤكد لا على اختصاص الوقت لان الظاهر من الرضوان الاستحسان لا الاختصاص والمراد بالعفو والغفران ان آخر الوقت الاجر والرخصة لا وقت الفضيلة فالرواية مؤولة لانها معارضة بروايات الوسعة صريحا او ظهورا على انه لم يثبت منها عدم الفضيلة من الوقت **ولا وقت الموسع آخره** اي آخر الوقت **وفعله قبله** اي قبل ذلك الوقت **نفل كبعض الحنفية** حيث زعموا ان الوقت للموسع هو الجزء الآخر من الزمان واتيانه قبله نفل مسقط للفرض كالوضوء قبل مجيئ وقت الصلوة واستدلوا عليه بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير لانه ترك للواجب وهو خلاف الاجماع واجيب بان هذا انما ينهض حجة على من خص الوقت بالاول ونحن لا نقول به بل الوقت هو الكل فلو اتى بالواجب في اي جزء من الوقت كان اداء فلا اثم بالتاخير وبالجملة فوجوب الموسع على سبيل التخيير فكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب بمعنى انه لا يجب ايقاع الجميع ولا تركه بل للمكلف اتيان ما شاء منها فكذا ههنا لا يجب اتيان الواجب الموسع في جميع اجزاء الوقت ولا تركه فيها بل للمكلف اتيانه في اي جزء شاء في اشخاص اجزاء الوقت المتماثلة تشخصاتها المتحدة حقيقتها اي في الوقتية الا انه فرق في التخيير في المقامين ان التخيير في الموسع بين اجزاء الوقت وفي المخير بين جزئيات الفعل وايضا ان متعلق الوجوب في الخصال الجزئيات المتخالفة بالحقائق وفي الموسع الجزئيات المتفقة بالحقيقة **ولا هو اي وقت الموسع مراعى** اي يراعى في الوقت فان بقي المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت كان ما اتى به واجبا والا فنفلا كما هو **كالكرخي** في الحاشية اختلفوا في نقل مذهب الكرخي على وجوه ثلثة فنقل بان مذهبه ان الصلوة الواقعة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها كان نفلا وقيل بل مذهبه انه ان ادرك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله نفلا مسقطا للفرض والا كان فرضا وقيل بل مذهبه ان الصلوة يعلم وجوبها باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها وهذه الاختلاف اوردها العلامة طاب ثراه في النهاية واقتصر الفخري والحاجبي على الاول وقولنا مراعى يمكن تنزيله على كل من الوجوه الثلثة **بل** اضراب ابطالي يعني ان المذاهب الثلثة كلها باطلة والحق ان **الواجب في الموسع اتيانه في احد الاشخاص** اي اشخاص اجزاء الوقت المتماثلة بالحقيقة في الوقتية المتمايزة اي المتخالفة تشخصاتها بالوقت

والحاصل ان اتيان الواجب الموسع واجب في كل جزء من الاجزاء الوقت التي هي متحدة بالحقيقة في الوقتية ومختلفة بتشخصاتها
متى اتفق اي ما الواجب فيها كما مر مفصلا منا والدليل على ما قلنا ان الاوامر الواردة في الواجب الموسع ليس فيها التقييد باول
الوقت او وسطه او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة بل ظاهرها ينفي التخصيص ويعطي تساوي نسبة الفعل الى جميع اجزاء
الوقت والى هذا اشار المصنف بقوله لاطلاق الامر الوارد من الشارع به اي باتيان الواجب من غير تقييد
بجزء من اجزاء الوقت كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان الآية الشريفة بظاهرها تدل
على ان وقت الظهرين من اول الزوال كما هو المراد من الدلوك الى وقت الغروب سواء اريد من الغسق ذهاب الحمرة
او نصف الليل اتفاقا والاجماع على عدم جواز فعلها بعد الغروب ولا تصريح فيها باول الوقت او وسطه او آخره وان
اريد بها تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق آخره بآخره او يراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب
فكلاهما قبيحان عقلا لاستلزامه التكليف بما لا يطاق مع كونهما خلاف الاجماع او اريد بها زمان معين عند الله تعالى غير معين
عندنا فهو ايضا خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق فتعين ان المراد بالآية هو التخيير بين الازمان من الزوال الى الغروب
وهو المطلوب وفي الضوابط يحتمل ان يكون المراد بها وقت الصلوة وقتا معينا عنده ثم قد بينه قبل ذلك او بينه وقت
الحاجة فلا يلزم جهل ولا قبح فلا يتم الاستدلال بها على الوسعة اقول لو بين الله تعالى الوقت قبل ذلك لابد ان يطلع
النبي عليه كما يدل قضية البعثة ونزول الكتاب عليه وان اطلع فلابد عليه البيان لنا اياه وهو لم يبين لنا الا ما يقتضي
من وسعة الوقت كما دل عليه الاخبار فيحصل المطلوب واما البيان في الاستقبال وقت الحاجة فلا نم لان وقت الحاجة
كان حين الامر باتيان الصلوة والتاخير عنه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال فالمراد بالآية بحسب الظاهر هو التعميم
بين اجزاء الوقت مضافا الى الاتفاق والاجماع على عدم جواز التاخير عن الغروب فتدبر وعدم الاثم في التاخير
يعني لا يأثم المكلف لو اخر في اداء الصلوة الى آخر الوقت فلو كان الوقت هو الاول لاثم المكلف باتيانه في آخر
الوقت واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم وهذا ابطال لما ذهب اليه بعض الشافعية فان قيل لعلهم لا يقولون بعدم
المعصية في التاخير وانما القول به لارباب الوسعة كما قال الشارح رحمه الله ره اقول فيرد عليه ان قولهم ذلك خلاف الاجماع
فلا يعبأ به فتامل وبطلان الصلوة قبل الوقت يعني الصلوة قبل الوقت باطلة فلو كان الوقت آخره لكان
الصلوة قبل الآخر قبل الوقت فتكون باطلة وهو خلاف الاجماع وهذا رد على ما مال اليه بعض الحنفية وفيه ان اتيان الواجب
قبل الوقت نفل يسقط الفرض كتقديم الزكوة والوضوء قبل الوقت وكغسل الجمعة في الخميس لا لتقديمه مثل تقديم الظهر
على الزوال حتى يبطل الصلوة وفيه ما فيه ثم انه كما يكون الواجب موسعا ومضيقا كذا المستحب ايضا موسع كصلوة الليل

وغسل الجمعة والعمرة فی کل شهر ومضیق کصوم رجب وشعبان وغیر ذلک من الصیام الموقتة المستحبة فتأمل متعلقة
بالواجب الموسع وفی بعض النسخ مرتب وفی البعض فصل الشیخ ابو جعفر الطوسی قد والسید المرتضی روح الله
روحهما علی التخییر الی التضیق ای تضیق الوقت بین الفعل ای فعل الواجب والعزم علیه ای علی ذلک
الفعل الواجب حاصله ان الشیخ والمرتضی رضی الله عنهما قال ببدلیة العزم بمعنی ان المکلف مخیر فی الواجب الموسع
بین ان یفعل بدا او یترکه ویعزم علیه بدلا من الفعل الی ان یتضیق وقته فیجب علیه اتیان الواجب دون العزم
الذی هو بدل الواجب ووافقهما ای الشیخ والمرتضی علی وجوب العزم بدلا من الواجب ابو المکارم ابن
زهرة وقاضی سعد الدین ابن البراج من الامامیة والقاضی ابو بکر الباقلانی من العامة وجماعة من المعتزلة
واکثر الشافعیة والمتکلمین واختاره المصنف ره ایضا حیث قال وهو قوی وفیه ضعف کما ستعرف خلافا
للمحقق ابی القاسم نجم الدین ابن سعید صاحب الشرایع والعلامة الحلی اجلهما الله دار الکرامة وابنائهما
فانهم نفوا بدلیة العزم وقالوا ان الواجب نفس الفعل موسعا دون العزم علیه وهو مذهب کثیر من علماء الحنفیة وبعض الشافعیة
والبیضاوی وهو الاقرب وفاقا للمعالم والقوانین والضوابط وغیرها لعدم الدلیل علی وجوب العزم من الکتاب والسنة
مع اصل العدم وایضا القول ببدلیة العزم لا یخلو من التکلیف العسیر المنفی بآیة نفی العسر والحرج وسائر ادلته من خلاف
مدخولة وستسمعه انشاء الله استدل المصنف علی ما اختاره من وجوب العزم بقوله لنا علی بدلیة العزم عن الفعل خلو ترکه
ای ترک فعل الواجب عن بدل متعلق بالخلو لو ترک فی الفجاءة ای فی الموت الفجائیة ولا اثم علی المکلف بترکه
فیخرج الواجب عن تعریف الوجوب حاصله ان المکلف لو ترک الواجب فی اول الوقت مع تذکره ولم یعزم علی
اتیانه فی ثانی الوقت فمات موتا فجائیة فلا اثم علیه بترکه لان الواجب کان موسعا جائز الترک ولیس له بدل حتی یقم
انه ترک البدل ولهذا صار آثما فیلزم ترک الواجب بدون حصول الاثم فیخرج عن حد الوجوب لانه یستحق تارکه لا الی بدل الاثم
ومنها الترک لا الی بدل مع علم استحقاق الذم وفیه ان الواجب ما یستحق تارکه الذم اذا کان الترک اختیاریا ومنها الترک
اضطراری لان المکلف کان ظانا السلامة وبقائه الی آخر الوقت ومات فجاءة مع عدم ظن الموت فلا اثم له اذ لم یترک
اختیارا فلا یخرج عن حد الوجوب وحصول الاختیار قبل الفجاءة لا یوجب الذم بترکه لکونه جائز الترک مع ظن السلامة الی
آخر الوقت و ایضا لنا لزوم المساواة ای تساوی الفعل الواجب قبل الوقت وفیه حاصله انه لو لم یکن العزم بدلا لزم
انه کما کان الواجب قبل الوقت جائز الترک لا الی بدل کذا یکون فی الوقت ایضا جائز الترک لا الی بدل فیکون فعله
فی الوقت وقبله مساویا فیخرج عن الوجوب وفیه ان الفرق بوجوه شتی منها ان قبل الوقت لا یجوز الفعل وبعده یجوز

ومنها ان الفعل بعد الوقت ليس امتثالا وقبله لا ومنها قبل الوقت الترك لا يوجب الذم والترك في الوقت الذي
عينه الشارع يوجب الذم فلم يثبت المساواة في كل الوجوه وفي بعضها لا يفيد كما ان المندوب له نوع مشاركة للواجب
وارد وا اي الذين نفوا البدلية للعزم بوجوه منها اقتضاء البدلية السقوط بالنصب على مفعولية الاقتضاء اي
يعني على تقدير كون العزم بدلا للواجب يلزم سقوط الواجب بالكلية لو عزم على فعله لان فعل البدل يسقط الفعل المبدل
عنه كما في خصال الكفارة اتيان احدها مسقط للآخر و منها خلو الامر عنها اي عن البدلية نفي البدلية اي ان
الامر ورد بفعل الواجب وليس فيه تعرض ببدلية للعزم بل ظاهره نفي البدلية ومنها القطع بامتثال المصلي لا من جهتها
اي من جهة البدلية حاصله ان القطع حاصل بان المصلي مثلا المصلي بالظهر في اثناء الوقت وهو ممتثل للامر لكن ليس له خيال بان
امتثاله بالظهر هذا من جهة انه بدل عن الواجب الذي هو العزم فلو كان العزم بدلا لتخيل المصلي بالظهر بان امتثاله به من جهة بدليته
للعزم كما في خصال الكفارة يمتثل باحدها من جهة انه بدل للآخر والجواب عن الايرادات الثلثة المسطورة اما عن الاول
فهو انها اي البدلية عن فعله اي فعل الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت قبل التضيق اي قبل ضيق الوقت
لا مطلقا من اوله الى آخره حاصله ان العزم بدل ما لم يتضيق وقت الواجب اما اذا تضيق الوقت زال البدلية ويجب
الفعل نفسه بدون البدل فكيف يلزم على القول ببدلية العزم سقوط الواجب راسا وفيه انه مجرد الدعوى ومن اين يستفاد ان
العزم بدل ببدلية الى ضيق الوقت فاذا تضيق ظهر نفي البدلية والجواب عن الثاني ما اشار اليه بقوله وخلوه اي خلو الامر عنها اي عن البدلية لا يمنع
ثبوتها اي البدلية حاصله انه وان لم يرد الامر ببدلية العزم لكن عدم الورود لا يستلزم عدم ثبوت البدلية لجواز ثبوتها بدليل آخر وفيه ان من التتبع
المستحيل لا يثبت البدلية والدليلان السابقان مدخولان فكيف يثبت البدلية مع اصل العدم والجواب عن الايراد الثالث ما اومى
اليه بقوله والبدل ههنا وهو العزم تابع مسبب عن ترك مبدل له الواجب اصالة حاصله ان البدل الذي
هو العزم ليس بمماثل البدل في الواجب التخييري كخصال الكفارة اذ ليس ههنا التخيير بين الفعل والعزم ابتداء
حتى يمتثل المصلي من جهة البدلية بل الواجب بالاصالة وابتداء على المكلف الصلوة مثلا لكن ان تركها فيجب عليه عزم الفعل
في ثاني الحال فصار البدل تابعا مستتبعا وسببه ترك الواجب الاصلي الذي هو المبدل منه كتحصيل الظن اي كبدلية تحصيل
الظن بوقوع الواجب الكفائي عند تركه اي الكفائي يعني كما ان الكفائي كالصلوة على الميت واجب بالاصالة
لكن لو تركه لم يخرج عن عهدة التكليف الا ان يحصل الظن بوقوعه فتحصيل الظن والصلوة على الميت ليسا واجبين
ابتداء حتى يكون الامتثال بالصلوة من جهة انها بدل لتحصيل الظن بل الواجب اصالة هو الصلوة وتحصيل الظن
تابع مسبب لتركها وفيه ما فيه وقد يجاب عن اصل الايراد بان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها ولما كان يرد ان

اطلاق البدل على التابع والمستتبع غير شائع فاجاب عنه بقوله ولا مشاحة في اطلاق البدل على مثله
اي مثل التابع والمستتبع وان لم يكن معهودا عندهم وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي بدليته اي بدلية
العزم في وقت هذا جواب عمن نفى بدلية العزم بانه من احكام الايمان لان للمؤمن ان يعزم على كل فعل واجب
اجمالا او تفصيلا ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت ولا من جهة انه بدل الواجب فاجاب عنه بان
كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت فباعتبار كونه من احكام الايمان واجب بالاصالة وباعتبار ترك
الواجب في الوقت بدل عنه هذا والحق ما سمعت منا تتمة تتعلق بالواجب الموسع اعلم ان الموسع قسمان محدود كا
اليومية وغير محدود كما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق فالاول يتضيق بتضيق وقته وكلاهما يتضيقان بظن
الموت بعد ذلك الوقت او لم يبق له التمكن على فعل الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في الوقت الذي هو فيه وفي حكمه ظن عدم التمكن على الفعل بعده
فمن ظن في وقت الواجب انه يموت بعد ذلك الوقت ولم يبق له التمكن على فعل الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في وقت الذي هو فيه ولم يات به
حتى وقع ما ظنه بان مات في الوقت المظنون او لم يبق له التمكن على الفعل الواجب فمثل هذا الظان عاص بترك الواجب اجماعا ان صادف المظنون لانه يجب عليه عقلا دفع الضرر المظنون
ترك الواجب ما دفع والى ما بيناه اشار المصنف رح بقوله ظان الموت في جزء من الوقت اي وقت الواجب الموسع يعصي بتركه اي بترك ذلك
الواجب اتفاقا قبله والظرف متعلق بالترك اي قبل ذلك الوقت الذي ظن الموت فيه ان مات في
ذلك الوقت المظنون وان بقيا اي الظان والوقت المظنون فيه الموت كلاهما حاصله انه ظن الموت في الوقت
وعدم التمكن على الفعل ومع ذلك ترك الواجب فظهر خلاف ظنه بانه ما مات في الوقت المظنون فيه الموت ولم يحصل له عدم
التمكن فهل يسمى بذلك الترك اثم لا قال فنفي العصيان نظر والاصح العصيان لان العمل بالتكليف على الظن وقد
خالفه فقد صار عاصيا ومن هذا القبيل من وطى امراة بظنه انها اجنبية فظهر انها زوجته او شرب خلا بظن انه خمر
فحصل له العصيان بمقتضى ظنه ووافقنا في العصيان صاحب التوضيح على ما يدعى مقامه وبعض الشراح والمصنف ايضا في الحاشية
حيث قال والاصح العصيان كما هو مختار العلامة في النهاية لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف
وهو اي الفعل الذي اتى به في هذا الوقت المظنون بعد تركه حين الظن اداء لوقوعه في الوقت وصدق حد الاداء عليه
ولا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده وهو مختار العلامة والغزالي والمحققين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان الفعل
المذكور قضاء لان وقته شرعا قد تضيق بحسب ظنه وهذا وقع بعد وقته بحسب ظنه وفيه ان الظن قد انكشف فساده فلا عبرة به
او لا تاثير له في خروج الوقت المقدر شرعا والاصل ايضا يقتضي بقاءه على ما كان ما لم يمنع مانع على انه يلزم عليه حكم القضاء
على الصلوة التي وقعت قبل الوقت بظن الوقت وبعده انكشف فساد الظن وفي الوقت اداها ثانيا مع انها اداء اتفاقا

وظان السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ان مات فجاءة فغير عاص فيهما اى فيما وقته العمر
او المحدود والحاصل ان من ظن السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ولم يفعل الواجب بظن انه يفعله بعد
هذا الوقت لكونه موسعا ومات موت الفجاءة فى الوقت الذى ظن السلامة فيه فهو غير عاص بترك ذلك الواجب
سواء فيه الواجب المحدود كالصلوة وغير المحدود كالحج وصلوة الزلزلة وفرق الحاجبى بان ظان السلامة ان مات
فجاءة فغير عاص فيما وقته العمر وغير عاص فيما وقته المحدود وتحكم دعوى بلا دليل لان المقتضى عدم العصيان فيما وقته المحدود
فهو جار فيما وقته غير محدود ايضا **فصل الواجب الكفائى ما هو واجب على الجميع ويسقط من الكل بفعل البعض**
لان الغرض المقصود يحصل بفعله ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبى
فى جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام وازلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت قطعا
متعلق بقوله بفعل البعض يعنى يسقط عن الكل متى حصل القطع بفعل البعض او الظن الشرعى بفعله كما اشار اليه بقوله او ظنا
شرعيا مثل شهادة العدلين ونحوها ومطلق الظن لا يوجب السقوط ولهذا قيد بالشرعى وتمام القول فيه يطلب من الفروع
ثم انهم اختلفوا فى ان الواجب الكفائى هل هو واجب على كل واحد من المكلفين او على المجموع من حيث هو مجموع او على البعض
الغير المعين وذهب الى كل ذاهب والاكثر على الاول وهو الحق واختاره الماتن حيث رد القول بالوجوب على البعض كما قال
ووجوبه اى الكفائى على البعض كبعض الشافعية اى كما هو مختار بعض الشافعية ينفيه اى الوجوب على البعض الاجماع
على تأثيم الكل بتركه اى الكفائى والحاصل انه قد انعقد الاجماع على انه لو ترك الكفائى فقد اثم كل واحد من المكلفين و
لو كان الواجب على البعض فلا معنى لاثم الجميع فقد ثبت باتفاق الخصم الوجوب على الكل واما السقوط عنهم بفعل البعض فاجماعى
ايضا واحتجوا على الوجوب على البعض بوجوه الاول انه لو كان الوجوب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه اولا ما عرفت من
ان الغرض بوجوبه حصول الفعل وقد حصل بفعل البعض فيسقط الوجوب عن الكل وثانيا انه استبعاد بحت اذ مثله يجرى فى
الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه ولم يتعرض المصنف بجواب هذه الحجة لظاهرية ضعفها الثانى انه
كما يجوز الامر لواحد مبهم كما فى خصال الكفارة يجوز الامر بالبعض المبهم فان المانع للامر هو الابهام فكما انه عد لغوا فى الامر
بواحد مبهم كذلك يعد لغوا فى الامر بالبعض المبهم فاجاب عنه بقوله **وتأثيم غير المعين** اى المكلف الغير المعين **لا يعقل**
بخلاف التأثيم بغيره اى بسبب غير المعين حاصله ان الابهام الواقع فى الامر بالبعض المبهم ابهام فى المكلف الغير المعين
وهو مانع من الامر به لان تأثيم المكلف المبهم وجعله موردا للعقاب غير معقول واما الابهام فى
الامر بالواحد المبهم كما فى خصال الكفارات فهو ابهام فى المكلف به الغير المعين وهو ليس بمانع من الامر به فان فيه تأثيما

المكلف بالغير المعين فقياس لحد الابهامين على الآخر قياس مع الفارق على انه لا معنى لتأثيم الكل بسبب ترك البعض المبهم الا كتأثيم
على شخص بسبب عصيان شخص آخر بديهي البطلان الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فالآية صريحة في وجوب النفر على البعض مبهم وهو طائفة غير معينة فاجاب
عنه بقوله ويراد بآية النفر والله اعلم سقوط الوجوب به اى بنفر الطائفة عن الكل حاصله ان المراد
بالآية ان الوجوب يسقط بنفر الطائفة عن جميع المكلفين فليس المراد معناها الظاهر من وجوب النفر على طائفة غير معينة
جمعا بين الدليلين لان الاجماع على تأثيم الكل بتركه يدل على وجوبه على كل واحد واحد فلو حمل الآية على وجوب البعض الغير
المعين يبطل الاجماع ولو حمل الآية على سقوط الوجوب عن الكل لكانت دليلا ايضا على ما قلنا فحملناها عليه جمعا بين
الدليلين على ان ارادة الطائفة الغير المعينة من الآية يستلزم وجوب التفقه على الجميع ولا يخفى ما فيه من اختلال نظام
العالم والعسر والحرج واحتج من قال بوجوب المجموع من حيث هو مجموع بانه لو كان الوجوب على كل واحد لكان اسقاطه عن الباقين
رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط عن الباقين بخلاف الايجاب على الجميع
من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب عنه بان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا انسب سقوطه
الى البعض واجيب ايضا بانه لو لم يكن الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب **فصل الواجب
المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا** فخرج عن التعريف بالتعيين اى بقوله ما عين له
الشارع احتراق الميت فان الاحتراق وان كان مسقطا للغسل وقائما مقامه في براءة الذمة لكن ما عينه الشارع
بدلا له بل هو امتناع الغسل وفيه ان السقوط فرع الوجوب ولا وجوب للغسل حين احتراق الميت بل الوجوب مقصور على
صلاحية المحل وايضا لا نقول ان الاحتراق بدل الغسل فالقيد ليس احترازيا بل داخل في اصل التعريف والقول بعدم الاحتياج
اليه كما يوهم ظاهر كلام الشارح المستدل لا يلائم العبارة فتأمل وبالثاني اى قوله من غير نوعه خرج صوم المسافر فان له وان كان
بدلا معينا وهو الصوم في الحضر بنية القضاء عوضا عما فات في السفر كما قال سبحانه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
آخر لكن هذا البدل من نوع ما فات والواجب الموسع خرج ايضا بذلك القيد فان اتيانه في جزء من اجزاء الوقت
وان كان بدلا من اتيانه في جزء الآخر لكن البدل والمبدل منه من نوع واحد فافهم وخرج به الواجب الكفائي ايضا
فان فعل بعض المكلف به وان كان بدلا عن فعل بعض آخر لكنه من نوع واحد وخرج بالاخير اى القيد الاخير وهو قوله اختيارا
الوضوء ونحوه كصوم بدل الهدي فان الوضوء وان كان له بدل معين من الشارع من غير نوعه وهو التيمم وكذا الصوم في الهدي

وان كان بدلا للهدي لكنهما ليسا بالاختيار بل بالاضطرار واعلم انه لا خلاف في ورود الامر بالواجب المخير لكنهم اختلفوا
في ان الواجب ماذا اهل هو الكل او البعض فالامامية وجمهور المعتزلة على ان الواجب من بين الامور المخيرة كل واحد منها على
البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع واي منها فعل كان واجبا بالاصالة لا انه يكون بدلا عما هو الواجب
والاشاعرة على ان الواجب واحد من الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع لكن يسقط بفعل البعض نقل هذا عن بعض المعتزلة والسيد
المرتضى والشيخ اسكنهما الله في اعلى عليين وقيل ان الواجب واحد معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط بفعله وبفعل الآخر
لان الآخر نفل حينئذ ولا استبعاد في سقوط الواجب بالنفل وينسب هذا ايضا الى المعتزلة وقيل الواجب معين عنده تعالى
غير معين عندنا ما يختاره المكلف فهو واجب عليه ويسمى هذا القول بالقول التراجم لان الاشاعرة ينسبونه الى المعتزلة والمعتزلة
الى الاشاعرة فقد وقع المراجمة فيه والمختار عند المصنف هو الاول والدليل عليه اولا ان ايجاب امر من بين الامور جائز
عقلا فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك خصلة من هذه الامور بحيث لا يجوز لك فعلها باجمعها ولا تركها بالكل بل الواجب فعل واحد منها
سمعا فانه بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالآية بظاهرها تدل على ان الواجب احد الامور من الاطعام والكسوة
والتحرير فصار العقل مؤيدا بالنقل فيجب حمله على الظاهر بلا تاويل وثانيا ما استدل به المصنف بقوله ووجوب الكل اي الكل في المخير حال
كونه مسقطا على صيغة المفعول بالبعض يعني القول بان الوجوب يتعلق بالجميع ويسقط بفعل بعض منها او واحد
معين عند الله يعني الوجوب متعلق بواحد معين عند الله سبحانه سواء اختلف وجوبه بحسب اختيار المكلف او لم يختلف
ينفي التخيير المجمع عليه خبر لقوله وجوب الكل الخ حاصله ان الاجماع ثابت على التخيير في المكلف به فلو كان
الواجب هو الكل ويسقط بفعل البعض او الواجب هو الواحد المعين عند الله فيجب على المكلف اتيان ذلك
الواجب فلم يبق التخيير المجمع عليه لانه انما يحصل فيما يتعلق الوجوب بالاشياء المتعددة وكلما هو مناف
للمجمع عليه فهو باطل فالمذاهب الباقية باطلة وتعين الوجوب بالواحد المبهم وشيد ما نقل عن قول السيد المرتضى
في الذريعة بان النزاع في ان الواجب هو الواحد المبهم من امور معينة لا الواجب هو الكل ويسقط الفعل ببعض
نزاع لفظي فان مرجعهما الى معنى واحد فان من يقول بوجوب الكل يقول ان صفة الوجوب ثابتة للثلث في خصال الكفارة
بمعنى ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف فما علمنا ذلك خيرنا فيها والمخالف
ايضا موافق في ذلك القول ويقول مع ذلك ان الواجب واحد لا بعينه ولم يدع ان الواحد الغير المعين
واجب وما عداه من الامور لم تثبت له صفة الوجوب فانه لم يذهب اليه ذاهب مع فساده في نفسه لانه لو كان كذلك
فكان مقتضى طريق التكليف ان يعلمنا الله تعالى بحالة صفة الوجوب ليحصل لنا الامتياز بين الواجب وغيره ومتى لم يفعل ذلك

مكلفا على ما لا دليل عليه وهو غير جائز فلا نزاع الا في اللفظ وقد تفطن بذلك الشارح السندي في الحاشية حيث قال اقول نقل ان الاجماع على التخيير ان اريد به الاتفاق على ان المكلف مخير في اداء ما هو واجب عليه بان يوقعه في اي فرد شاء من افراد ذلك الواجب بان يكون الوجوب على المعنى الكلي او الفرد المبهم والتخيير في الخصوصيات المعينة فلعله يمنع فانه فرع القول بوجوب الواحد الغير المعين والمنكرون له ليسا عادون عليه وان اريد بالتخيير التوسعة على المكلف وخروجه عن عهدة التكليف بالفعل البعض اي بعض كان فمسلم والاقوال الثلثة لا تنافي التخيير بهذا المعنى انتهى فان على القول بوجوب الجميع والاكتفاء بفعل البعض يبقى التخيير المجمع عليه على ما بيناه في نقل كلام السيد فتذكر فظهر ان الكلامين وان كانا بظاهرهما مخالفين لكن حين التامل والتدبر التام يرجع مفادهما الى معنى واحد فيعود النزاع الى اللفظ فقال ثم ان القائلين بوجوب الجميع وسقوط الفعل بالبعض احتج بوجوه الاول ان الواحد الغير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به فالواحد الغير المعين لا يكلف به فثبت ان علم المكلف بما كلف به واجب والثاني غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين فما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قائل بان التخيير تكليف بالمحال واجيب عنه بوجوه الاول انه منقوض بالواجب المخير فان الجمعة الكلية ليست متعينة الا بعد الوجود فيلزم ان يكون جميع الافراد واجبة ويسقط بفعل البعض ولم يقل به احد والثاني ان غير المعين ليس مجهولا مطلقا ولا من وجه المطلوب وجوده وان كان غير معين باعتبار ما صدق عليه والثالث ما اشار بقوله والتكليف المحال ايقاعه غير معين حاصله ان التكليف انما يكون محالا لو كلف بايقاعه وهو مقيد بعدم التعين في الخارج وما نحن فيه ليس كذلك لان فيه المكلف به المهية لا بشرط شئ او الفرد المنتشر بايقاعها في ضمن اية خصوصية شاء والوجوب في التخيير احد الابدال الصادق بالرفع صفة احد الابدال على ايها شاء او الوجوب بتحصيل الكلي كالكفارة فيما شاء من جزئياته فيفعله بتحصيل ان يكون بتعين الجواب المطابق للجواب لاستدلالهم الثاني بان وجوب واحد مبهم والتخيير فيه ممتنع فبان حاصل الجواب ان الوجوب الفرد المنتشر والمهية الكلية والتخيير فيه الخصوصيات المعينة فتعلق الوجوب بشئ والتخيير بشئ آخر فلا يلزم الاتحاد وكما في الكفارة الوجوب تحصيل الكلي في ضمن جزئياته من الاعتاق والاطعام والكسوة فالوجوب قد تعلق بالكلي والتخيير في جزئياته بحيث انه اي منها فعل خرج عن عهدة التكليف الثالث من استدلالهم على وجوب الجميع وسقوط الفعل بالبعض انه كالواجب الكفائي فكما فيه الوجوب على الكل ويسقط الفعل بالبعض كذا ههنا الوجوب على الجميع وسقوط الفعل بالبعض قياسا على الكفائي والجامع اشتراكهما في الوجوب والسقوط بالفعل البعض وورود النص بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوط الفعل بالبعض فاجاب عنه بقوله والاجماع على تاثيم الكل بترك الكفائي فارق حاصله ان الاجماع منعقد على انه لو ترك الكفائي لاثم الجميع بخلاف الواجب المخير فان فيه لو ترك الجميع ياثم من هو مكلف به لا غير فقياس احدهما على آخر قياس مع الفارق وهو تاثيم الكل فيه [illegible] في المندوب والمباح

الاولی المندوب و یسمی بالتطوع والمستحب والسنۃ والنافلۃ والمرغب والاحسان ایضا غیر ماموربہ حقیقۃ فصل
یتفرع علی ہذہ المسئلۃ لو نذران یاتی بالصلوۃ الماموربہا فہل یحصل برائۃ الذمۃ بالصلوۃ النافلۃ ام لا وفاقا للعلامۃ الکلی اجل
اللہ دار الکرامۃ والکرخی والرازی ہو ابو بکر الرازی من اصحاب ابی حنیفۃ و الفخری ای فخر الدین الرازی من الشافعیۃ لنا
علی کون المندوب غیر مامور حقیقۃ ان الامر ای صیغۃ افعل لا لفظ الامر کما قال مولانا الصالح لان ما یجیئ من المصنف رہ
ہو ان صیغۃ الامر للوجوب لا لفظہ فظہر ان صیغۃ حقیقۃ للوجوب ومجاز فی غیرہ کما سیجیئ فی الفصل الاول من المنہج الثانی
فلو کان المندوب مامورا بہ حقیقۃ یلزم کون الشیئ الواحد واجبا ومندوبا من جہۃ واحدۃ
وہو اجتماع الضدین والحاجبی وموافقوہ خالفونا فی الدعوی وقالوا انہ مامور حقیقۃ
و وافقونا فی الدلیل وہو ان الامر للوجوب حقیقۃ وہذا عجیب منہم واستدلوا علی ان المندوب ماموربہ حقیقۃ بانہ ای
ای المندوب طاعۃ اجماعا وہی ای الطاعۃ فعل الماموربہ ینتج فالمندوب فعل الماموربہ و ثانیا بانہ ای المندوب
احد الاقسام ای احد اقسام الامر فانہ منقسم الی وجب وندب وکلما ہو احد اقسام الامر فہو ماموربہ لاعتبار المقسم فی
الاقسام فیکون المندوب مامورا بہ واجاب عن ہذین الدلیلین بقولہ فان ارادوا بقولہم فی الدلیل الاول الطاعۃ فعل
الماموربہ وفی الدلیل الثانی ان المندوب احد اقسام الامر الحقیقۃ ای ان الطاعۃ فعل الماموربہ بالحقیقۃ وکذا المندوب احد
اقسام الامر بالحقیقۃ منعنا کلیۃ الکبری وہی فی الدلیل الاول کل طاعۃ فعل ماموربہ وفی الثانی کلما ہو احد اقسام الامر فہو ماموربہ
وجہ المنع فی الاول ان بعض الطاعات لیس فعل الماموربہ بل فعل المندوب وفی الثانی ان الاباحۃ والتہدید من اقسام الامر
ولیس کل منہما ماموربہ حقیقۃ فتامل وان ارادوا فی الدلیل الاول والثانی بقولہم الطاعۃ فعل الماموربہ و
المندوب احد اقسام الامر المعنے الاعم من ان یکون مامورا بہ حقیقۃ او مجازا فانہ لم ینفعہم ذلک اذ ح
یکون الدلیل عاما والمدعی خاصا والدلیل العام لا یثبت المدعی الخاص مسئلۃ الثانیۃ اختلف فی ان المباح جنس
لماعدا الحرام من الاحکام اولا بل الجنس ہو الحکم والاحکام الخمسۃ مندرجۃ تحتہ واشار الیہ المصنف حیث قال قیل القائل
الحاجبی وصاحب جمع الجوامع المباح لیس جنسا لما عدا الحرام من الاحکام کما قد یظن من تتمۃ القیل والدلیل
علیہ قول المصنف للزوم خلو النوع کالواجب والمندوب مثلا عما ہو من حقیقۃ الجنس الذی ہو المباح وہو
التساوی ضمیر ہو راجع الی قولہ ما فی لفظۃ عما حاصلہ ان المباح لو کان جنسا لماعدا الحرام من الاحکام لکان کل
من الواجب والمندوب والمکروہ انواعا للمباح ولابد ان یتحقق فی النوع حقیقۃ الجنس فلابد ان یتحقق فی کل من الواجب
والمندوب والمکروہ حقیقۃ المباح وحقیقۃ التساوی بین الفعل والترک فلا یکون الواجب واجبا ولا المندوب مندوبا

ولا المكروه مكروها اذ ليس فيها المساوات بين الفعل والترك فجنسية المباح باطلة وقولهم هو اى جنس الاحكام المأذون
فيه اى في هذا القول غفلة عن فصله اى فصل المباح حاصله انه جواب عن استدلالهم على جنسية المباح للاحكام تقريره
ان المباح حقيقته الاذن وجنس الاحكام هو الاذن لها لحصوله في الواجب واخويه قاطبة واجاب عنه بان في هذا القول غفلة عن
فصل المباح فان حقيقة المباح هو الاذن مع التساوي في الفعل والترك لا الاذن فقط فوجود الاذن في الاحكام ليس وجود
حقيقة الجنس فيها قال العلامة على الله مقامه في النهاية ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس
للواجب والمباح بالمعنى الاخص المقابل للواجب وان عني به ما لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد ومباين للواجب انتهى وهو كلام حسن
قال المصنف بعد نقل ما ذكرناه عن العلامة وبما تلوناه يظهر ان تدوين القوم هذه المسئلة ليس على ما ينبغي ونحن انما نوردها
للتنبيه على ما فيها كما يظهر من تصويرها بلفظ قيل انتهى **فصل** عرف المتكلمون صحيح العبادة ما وافق الشرع
اى عبادة اوقعت حسب ما امره الشارع سواء اسقطت القضاء او لا فلها المتكلمون انها صحيحة وعرف الفقهاء
صحيح العبادة بانه ما اى عبادة اسقط فعلها القضاء اى قضاء تلك العبادة ونقض عكسه اى عكس
تعريف الفقهاء بصحيحة العيد فان صلوة العيد الصحيحة لا يصدق عليها ما اسقط القضاء اذ لا قضاء لصلوة
العيد مع انها صحيحة وهذا الانتقاض بالعكس ان بقي تعريف الفقهاء على ظاهره ولم يؤول اذ الظاهر من
قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء ايضا ونقض طرده اى طرد التعريف بفاسدته اى بصلوة
العيد الفاسدة ان اول التعريف بان المراد بما اسقط القضاء ما اسقط وجوب القضاء فدخل صحيحة العيد فانها
لا قضاء لها حتى يسقط وجوبها لكن على هذا يصدق التعريف على فاسدة العيد فانها ايضا مما اسقط وجوب القضاء
اذ المفروض انها لا قضاء لها مطلقا فتكون الصلوة الفاسدة صحيحة فلا يبقى الى بالفاء وفيه ان المراد بالاسقاط اعم من
ان يكون تحقيقا او تقديرا فالمعنى انه لو كان هناك قضاء لاسقط والا فلا فتم الطرد والعكس وثمرة الخلاف بين الفقهاء و
المتكلمين تظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه اى خلاف الظن يعني من صلى بظن انه طاهر وبعد فراغ
الصلوة ظهر خلاف ذلك الظن بانه ما كان طاهرا فهذه الصلوة صحيحة على مذهب المتكلمين فانه صلى على وفق الشرع لكونه
مأمورا بالتعبد بظنه وان وجب قضاؤها عليه بامر جديد وباطلة على مذهب الفقهاء لان صلوته لم يسقط القضاء بل قضاؤها
واجب عليه ايضا ويتفرع عليه ان من نذر باعطاء درهم من صلى صلوة صحيحة فهل يبرء ذمته باعطائه الدرهم لمن صلى بظن
الطهارة ثم ظهر له كونه فاقد الطهارة فعلى الاول يبرء ذمته لان تلك الصلوة وقعت حسب ما امر به الشارع وعلى الثاني
لا يبرء ذمته لانها ليست مسقطة للقضاء وصحيح العقود والايقاعات عند الفريقين ما يترتب عليه الاثر

الشرعي فالبيع الصحيح ما يترتب عليه الاثر المقرر في الشرع من تملك العين ببذل القيمة الى البائع والنكاح الصحيح ما يترتب عليه ملك البضعة والطلاق الصحيح ما يترتب عليه الفرقة بين الزوج والزوجة وهكذا واما الاحكامات فكلها صحيحة اذ البطلان صفة نقص لا يتصف به الشارع فلذا لم يذكرها المصنف ولو عرّف بالمجهول مطلقه اي مطلق الصحيح سواء كان في العبادات او في العقود والايقاعات به اي بما عرف به صحيح العقود والايقاعات وهو ما يترتب عليه الاثر الشرعي لجاز بذلك الا ان المتكلمين يريدون بترتب الاثر الشرعي ما وافق الشرع والفقهاء يريدون به ما اسقط القضاء كما نبّه عليه العلامة في النهاية وفعل البيضاوي في منهاجه والباطل مطلقا سواء كان في العبادات او في العقود والايقاعات ما قابل الصحيح فعند المتكلمين الباطل ما لم يوافق الشرع وعند الفقهاء ما لم يسقط القضاء واما الباطل في العقود والايقاعات عند الجميع ما لم يترتب عليه الاثر الشرعي ويرادف الباطل الفاسد بالنصب على المفعولية خلافا للحنفية حيث خصّوا الباطل بغير المشروع من اصله كبيع الملاقيح فانه غير مشروع من اصله والفاسد بالمشروع من اصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث انه مشتمل على الزيادة ولذا قالوا اذا طرحت الزيادة صحّ ولم يحتج الى تجديد عقد هذا والتفصيل في كتبهم المدوّنة فصل ما

اي الفعل الذي يتوقف اتيان الواجب عليه اي على ذلك الفعل مقدورا اي حال كون ذلك الفعل الموقوف عليه الواجب مقدورا يعني بقدرتنا واختيارنا قال في الحاشية التقييد بقولنا مقدورا مبني على الاغماض عما سنذكره فيما بعد من ان الكلام بعد الوجوب لا قبله اذ كل ما يجب فمقدمته مقدورة البتة والا لزم التكليف بما لا يطاق كما ذكرنا في حواشينا على الشرح العضدي كيف ان ابيت الاغماض عن ذلك فلك ان تقرأ لفظة مقدورا بالرفع فيصير خبرا ثانيا عن الموصول او تجعلها حالا مؤكدة وح يكون في العبارة اشارة الى ان الوجوب لا ينفك عن المقدورية ما دام واجبا انتهى ثم جعل قوله مقدور بالرفع خبرا ثانيا والظاهر يقتضي كونه خبرا اولا نظرا الى ان الاهم في المقام هو البحث عن وجوب المقدمة وغيره لا عن مقدوريته وغيره فتأمل واجب خبر لقوله ما يتوقف الخ اي الفعل الموقوف عليه الوجوب واجب بنفس ايجاب ذلك الواجب من غير حاجة الى ايجاب على حدة للمقدمة سواء كان المقدمة سببا او شرطا وقيل القائل الحاجبي امام الحرمين وتابعوهما انكان ما يتوقف عليه الوجوب شرطا شرعيا كالطهارة التي هي شرط في صحة الصلوة فهو واجب والّا اي وان لم يكن شرطا شرعيا بل يكون شرطا عقليا او عاديا او سببا فلا يجب الفعل الموقوف عليه الوجوب

واعلم ان ما يتوقف عليه الواجب له افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه لذاته وهذا القيد كما قيل احتراز عن اقتران السبب بفقد شرط او وجود مانع والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده فلو امر السيد عبده بالكون على السطح فقطع المسافة اليه سبب ونصب السلم شرط والمانع ما يلزم من وجوده عدم شيء ولا يلزم من عدمه عدم شيء وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلي او عادي او شرعي فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه فالنظر

الفعل

المحصل يلزم من وجوده وجود المعلول الواجب ومن عدمه عدمه والسبب العادي كجز الرقبة في القتل الواجب والسبب الشرعي كالحدث
لازالة الحدث واما الشرط العقلي كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرط الشرعي كالطهارة للصلوة والشرط العادي كغسل شيء
من العضد لغسل اليد في الوضوء واما المانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الآخر والعادي كالمرض المانع لاتيان الواجب والشرعي
كالحيض للصلوة واما الجزء فاما جعلي كالاجزاء الشرعية ونحوها واما نفسي وذاتي ويسمى بغير الجعلي كبدنه بدله اذا عرفت فاعلم ان المذاهب
في وجوب مقدمة الواجب اربعة الاول وجوبها مطلقا سببا كان او شرطا شرعيا كان او عقليا او عاديا وعليه الاكثر ومنهم
المصنف ره والثاني عدم وجوبها مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد والثالث
وجوبها ان كانت سببا والرابع وجوبها ان كانت شرطا شرعيا نسب الى الحاجبي اقول وبه يتبين ان الوجوب المتنازع فيه في المقدمة هو
الوجوب الشرعي واما العقلي بمعنى توقف الواجب عليه فهو مما لا ريب في ثبوته والوجوب الشرعي هو الوجوب الاصلي فلو كان مراد الاكثر
المقدمة وجوبا اصليا كما يدل عليه اطلاقهم الوجوب من غير تقييد وانصراف المطلق الى الفرد الكامل فنحن نمنع وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الاصلي بل نقول بوجوبها بالوجوب
والتبعي وفاقا للقوانين والضوابط اما انها ليست بواجبة بالوجوب الاصلي فلان الوجوب الاصلي ما تعلق به الامر و
الخطاب اصالة كالصلوة مثلا والمقدمة ليست كذلك لان الامر والخطاب تعلق بالاصالة بذي المقدمة بناء على ان الامر
المطلق حقيقة في الواجب المطلق وهو ما لم يتعلق وجوبه على وجود شيء من المقدمات والمقيد بخلافه والدليل عليه التبادر فلو امر السيد
عبده باشتراء اللحم مجردا عن القرائن يفهم منه وجوب اشتراء اللحم مطلقا لا بقيد وجود ضيف مثلا والتبادر علامة الحقيقة وعدم استحقاق
المامور الذم في اقدامه باتيان المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاق الذم في التاخير معتذرا بانه يحتمل كون الامر مشروطا
بشرط ولم يحصل بعد فثبت بهذا ان الامر والخطاب حقيقة متعلق بذي المقدمة اما ان المقدمة واجبة بالوجوب التبعي فلان الوجوب التبعي
هو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء آخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر ووجوب المقدمة كذلك لان
الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا كما عرفت فقول الشارع صل يدل على ايجاد الصلوة مطلقا ولا يدل لفظا على
اتيانها الى جهة القبلة ووجوب ستر العورة فيها مثلا بل العقل بعد ملاحظة هذا الامر الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان
بها موقوف على الاستقبال وستر العورة وان ارادة الآمر بعدم الاتيان بتلك المقدمة قبيحة لحصول منافاة الغرض فلا بد
ان ياتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف ذي المقدمة عليها الحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستفادة
من اللفظ او العقل بل من العقل مع ملاحظة الامر فصارت استفادة الوجوب تبعية فلا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة
تبعي ايضا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمة ولا مانع من اجتماع الجهتين في شيء واحد جهة الوجوب
الاصلي وجهة الوجوب التبعي كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من جهة

تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها فهو واجب غيري ايضا وبالجملة فوجوب المقدمة تبعي بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي
المقدمة مضافا الى انه لو لوحظ الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما لا اقول ان ههنا خطابين مع تكليفين كما هو واضح وان الحكم العرفي على من
اتى بالمامور به انه امتثل امتثالا واحدا من غير ملاحظة الى المقدمات ومن اتى بمقدماته الغير المحصورة وايضا لو ترك المامور به يحكم عليه بعصيان
واحد فلو كان المقدمة ايضا واجبة يحكم عليه بعصيانات متعددة حسب تعدد المقدمات وايضا لا يترتب الذم على ترك مقدمة في
نفسها هذا وان كان مراد الاكثر بوجوب المقدمة وجوبا تبعيا فنحن وهم متفقون وهذا المراد وان كان غير ظاهر لكن يمكن ارجاع ادلتهم
اليه ويؤيدنا ما قال صاحب القوانين اعلى الله مقامه ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا
الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي الغائي بعده انتهى وما ذكرنا استدلالا على ما اخترناه جملة ونبذة مما احتجوا عليه واستقصاء
الكلام لا يرخصنا الوقت ان شئت فارجع الى القوانين والفصول فانهما قد قضيا الوطر سيما الفصول اطال الله دره واستدل المصنف على ما
اختاره بقوله لنا على ان مقدمة الواجب واجبة مطلقا ذم السيد العبد بالنصب على مفعولية ذم المامور بالكتابة نعت القادر
منصوب على انه صفة ثانية للعبد على تحصيل القلم متعلق بالقادر المغفل لها بالنصب على انه صفة ثالثة للعبد لفقدها اي فقد القلم
متعلق بالمعتذر عليه عدم تحصيله اي القلم والجار والمجرور متعلق بقوله ذم حاصله ان السيد اذا امر عبده بالكتابة والعبد قادر على
تحصيل مقدمات الكتابة كالقلم والقرطاس وغيرهما ولم يكتب العبد وتعذر بان القلم مفقود وكيف اكتب فالعقلاء يذمون العبد
على عدم تحصيل المقدمات كالقلم وغيره ولا ينبغي للعبد ان يقول لمولاه انك ما امرتني بتحصيل القلم بل امرك كان بالكتابة
لان للمولى ان يقول ان امري بالكتابة كان متضمنا لتحصيل القلم وفيه انا لا نم ترتب الذم على ترك المقدمة بل
الذم انما هو بالذات على ترك ذي المقدمة وان كان يسري الى ترك المقدمة ايضا بالتبع لاجل ان ترك ذي المقدمة
ملازم لترك المقدمة لكونها ذريعة لتحصيل ذيها فقوله وانكاره اي انكار ما بيّنا مكابرة منقلب عليه بالنسبة الى ما
الدليل فتذكر واستدل العلامة الحلي على وجوب المقدمة بلزوم التكليف بالمحال لولاه اي لولا وجوب
المقدمة حاصله ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة فالواجب اما ان يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بالمحال اذ حصول
الواجب بدون المقدمة غير ممكن وان لم يبق على وجوبه فيخرج الواجب عن كونه واجبا والحل بحث خبر لقوله واستدلال العلامة
وتقرير البحث ان المحال انما هو التكليف بذي المقدمة مع التكليف بعدم اتيان المقدمة ولو كلف بذي المقدمة بدون التكليف
بالمقدمة بل هو مسكوت عنه فلا محال فيه اقول لعل غرض العلامة انه لو فرض ان بايجاب الشيء لا يجب مقدماته لا استقلالا ولا
بالتبع فقط تكليف بالمحال قطعا ولا مجال للبحث فيه وتقرير آخر بارجاع الدليل الى وجوب المقدمة بالوجوب التبعي بان يقال لو لم يجب
المقدمة تبعا للزم التكليف بالمحال لان المفروض انها ليست بواجبة تبعا وكونها واجبا بالوجوب الاصلي خلاف العلامة ايضا

لتقدير العقاب على ترك المقدمات لان الامر المطلق حقيقة للوجوب المطلق وغير مما حاجبناه في يلزم وجوب ذي المقدمة بدون
المقدمة وهو محال وتكليف بما لا يطاق فتأمل وتقييد بعض اي المتأخرين الواجب بالمطلق بان مقدمة الواجب المطلق
واجبة دون ذلك لاخرج الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج وتحصيل النصاب الذي هو مقدمة لوجوب الزكوة
فان الحج والزكوة وان كانا واجبين الا انهما ليسا بواجبين مطلقين حتى يجب مقدمتها فبقيد الاطلاق في الواجب خرج وجوب
الاستطاعة وتحصيل النصاب مستغنى عنه اي عن قيد المطلق خبر لقوله وتقييدهم وتوضيح العبارة على ما في الحاشية اعلم ان
قدماء الاصوليين عبروا عن وجوب مقدمة الواجب بقولهم ما لا يتم الواجب الا به ولم يقيدوا الواجب بالمطلق واعترض عليهم بعض المتأخرين
بانه لابد من التقييد به ليخرج الواجب المشروط كالحج والزكوة مثلا فان وجوبها لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس
شيء منها بواجب فما يصح الحكم بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل لا بد من التقييد بالمطلق وغرضنا بقولنا وتقييدهم الواجب بالمطلق
الخ دفع كلام هذا المعترض لان القدماء يريدون بالواجب ما هو واجب بالفعل وهو الواجب حقيقة لان اطلاق الواجب على ما يجب في
المستقبل مجاز اتفاقا لما تقرر في المبادي اللغوية من انه لا خلاف في ان اطلاق المشتق على ما يتصف بمبدأ الاشتقاق في الاستقبال مجاز
فهذا المعترض حمل الواجب في كلام القدماء على ما يعم الواجب حقيقة ومجازا ثم اعترض عليهم ولو ابقاه على حقيقته لم يرد عليه شيء اذ معناه كلما
وجب فعله وجبت مقدمته انتهى اذ الكلام دليل لقوله مستغنى عنه يعني الكلام في مقدمة الواجب انما هو بعد الوجوب اي بعد
وجوب ذلك الواجب الذي يبحث في مقدمته لا قبله اي قبل الوجوب فان الحج والزكوة قبل الاستطاعة والنصاب ليس بواجب
واطلاق الوجوب عليهما مجاز اتفاقا فان الاستطاعة وتحصيل النصاب مقدمة الوجوب فيكونان واجبين وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم
جواب عن قولهم انا مأمورون بالافعال مع انا لا نعلم ما هو لازم لذلك الافعال من المقدمات فكيف يكون المقدمات واجبة لانا مأمورون
بالافعال مع غفلة عن مقدماتها فاجاب بان علمنا بالمقدمات التي تلزم افعالنا غير لازم لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما هو
القول بان الامر بالاصالة يتعلق بذي المقدمة والمقدمات انما هي واجبة بالتبع لا مقصودة من الامر قصدا او بالذات حتى يلزم العلم
بالمقدمة حين الامر بذيها ضروري وهو عين ما اخترناه من الوجوب التبعي واما على القول بان الامر بالاصالة يتعلق بالمقدمة ايضا
فلا بد من علمنا بما يلزم افعالنا لان الامر بالشيء فرع للعلم به والحال انه غير لازم فالامر ايضا لا يتعلق بالمقدمة اصالة مع انه اي العلم
فيما نحن فيه وهو البحث عن احكام الله تعالى حاصل فانه سبحانه يعلم ما يلزم افعالنا التي امرنا بها وفيه ان التكليف انما هو بما يفهم
من اللفظ والا فالعلم ولا اللفظ يدل عليه فهو ليس بتكليف علينا والباري سبحانه عالم بجميع الاشياء كلها وجزئيها وليس تكليفنا
على كل ما علمه الله سبحانه بل تكليفنا بما يعلمنا به فتأمل والطلب غير منحصر في التصريح جواب عن قولهم لو وجب المقدمة لتعلق
بها خطاب الوجوب ولم يتعلق الخطاب بمقدمة الواجب والجواب ان تعلق الخطاب والطلب بالمقدمة وان لم يكن صريحا لكنه متعلق بها

ضمنا وبالتبع فان الخطاب بذی المقدمة هو الخطاب بالمقدمة بالتبع والطلب غیر منحصر فی الطلب الصریح فقد یکون ضمنا ایضا انت تعلم ان هذا الجواب انما یتاتی
علی ما اخترناه واما علی القول بالوجوب الاصلی کما علیه الاکثر فلا یتم الجواب وصحة التصریح بعدم وجوبه ای ما یتوقف علیه الواجب
کالاستثناء هذا ایضا جواب عن قولهم لو کان مقدمة الواجب واجبة لامتنع التصریح بعدم وجوبها بعد الامر بفعل الواجب
الناقص فقول الشارع صل بمنزلة قوله صل وتوضأ وطهر الثوب والمکان وغیر ذلک فلو قال بعده لا توضأ یلزم التناقض و
حاصل الجواب ان صحة التصریح بعدم وجوب المقدمة بعد الامر بذیها انما هو کالاستثناء المتعقب للکلام فکما ان الاستثناء لا یکون
منافیا لما قبله کذا ههنا وفیه انه علی تقدیر وجوب المقدمة بالامر بذی المقدمة وجوبا اصلیا وعدم التصریح بعدم وجوبها کالاستثناء
یکون الاستثناء من قبیل استثناء الشیء من نفسه وعدم العصیان بترکه ای ترک ما یتوقف علیه الواجب اول البحث
هذا ایضا جواب عن قولهم لو کان مقدمة الواجب واجبة لزم العصیان بترکها مع انه لا عصیان بترک المقدمة وحاصل الجواب ان
عدم العصیان بترک المقدمة اول البحث من قال بوجوبها قال بالعصیان بترکها فالاستدلال بهذا مصادرة وقد یجاب بان
العصیان انما هو بترک الواجب الاصلی لا التبعی والمقدمة واجب تبعی هذا الجواب بناء علی ما اخترناه وما قال الشارح رحمه الله تعالی
بان معنی الوجوب هو استحقاق الذم والعصیان بالترک سواء کان مامورا بامر اصلی او تبعی فقد اشتبه علیه معنی الوجوب لان استحقاق
الذم والعصیان بالترک انما هو فیما کان واجبا بالاصالة لا بالتبع کما حققه المحققون وشبهة الکعبی مدفوعة بما یاتی
جواب عن قولهم لو وجب مقدمة الواجب یلزم ان یکون شبهة الکعبی فی نفی وجود المباح صحیحة تقریرها ان المباح یتحصل
به ترک الحرام وهو واجب فیجب التتمة بناء علی وجوب المقدمة وجواب تلک الشبهة بما یاتی فانتظر مفتشا وتکفی نیة الواجب
عن نیة لازمه جواب عن قولهم لو وجبت المقدمة لافتقر الی نیة علی حدة متعلقة بفعل المقدمة لانها واجبة وفعل عبادة
والعبادة لا بد لها من النیة لقوله علیه السلام انما الاعمال بالنیات والجواب منع الملازمة حاصله انما یلزم النیة علی حدة
لو کان المقدمة مقصودة بالذات ولیس کذلک بل هی مقصودة بالعرض والتبع فنیة الواجب کافیة لنیة لازمه
الذی هو المقدمة لا یخفی ما فی الجواب من التسلیم بوجوب المقدمة وجوبا توصلیا فتامل فصل اختلف فی المباح هل هو
موجود ام لا فذهب اهل الحل والعقد قاطبة الی الاول والکعبی الی الثانی فقال المصنف رح المباح موجود اجماعا
بتقسیمه ولا یبعد ان یدعی باقسامه واستدلال الکعبی علی وجوبه ای وجوب المباح بمعنی انه یسمی مباحا والتحقیق انه واجب
بان ترک الحرام لا یتم الا به ای بالمباح والجار متعلق بالاستدلال حاصله ان ترک الحرام
واجب وهو لا یتم الا بفعل المباح فیکون المباح واجبا بناء علی وجوب مقدمة الواجب او هو ای المباح هو ای
ترک الحرام بعینه کالاطباق الفم لترک شرب الخمر او القذف مثلا فعلی الاول یکون المباح مقدمة للواجب وعلی الثانی

واجبا براسه لا المقدمة مع مصادمته اى معارضته استدلال الكعبى للاجماع مدخول ومخالفة معلوم لان الاتفاق
فى الاجماع على ان الاجماع قد انعقد قبل المخالفة وتقرير الدخل ياتى من الماتن ثم ان القوم قد ابطلوا كلام الكعبى بوجوه ثلثة
والحاجبى اختار ثالثها وزيف الباقيين والمصنف قدس سره زيف الثلثة باجمعها الوجه الاول ان المباح غير متعين حتى
ان ترك الحرام لا يتم الا به لجواز حصول ترك الحرام بغيره لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل بغيره من الدعاء وتلاوة
القرآن فلا يكون المباح على التعيين مقدمة للواجب ورد بان هذا لا يبطل كلام الكعبى اذ له ان يقول ان المطلوب وجوب المباح
كان وجوبا عينيا او تخييريا وعلى تقدير عدم تعيين المباح يكون وجوبه تخييريا واليه اشار بقوله لا لعدم التعيين اى ليس استدلال الكعبى
مدخولا بسبب عدم تعيين المباح لثبوت مطلبه اى مطلب الكعبى بالتخيير اى بقول ان المباح واجب تخييري الوجه الثانى
لابطال كلام الكعبى انه لو تم ان ترك الحرام لا يتم الا بالمباح يلزم ان يكون الحرام واجبا لجريان الدليل فيه بان يتم ترك الحرام الا
بشرب الخمر وترك الحرام واجب فشرب الخمر واجب ورد بان للكعبى ان يلتزمه ويقول بالوجوب والحرمة بالاعتبارين فان الحرام من حيث انه
موجب لترك الحرام واجب ومن حيث ذاته حرام فلا يستلزم كلام الكعبى وجوب الحرام واليه اشار بقوله لا لتزامه اى التزام الكعبى الوجوب
والحرمة باعتبارين كما عرفت الوجه الثالث ما اختاره الحاجبى وقال لا مخلص عن شبهة الكعبى الا ان يقال مقدمة الواجب واجبة
اذا كانت المقدمة شرعية وما لا يتم الواجب الا به من فعل المباح فهو ليس من المقدمات الشرعية بل من المقدمات العقلية او العادية
فليس بواجب وفيه انه قد ثبت وجوب المقدمة مطلقا سواء كانت شرعية او عقلية او عادية فالتخصيص غير مسلم واليه اشار بقوله
لثبوته اى ثبوت وجوب المقدمة مطلقا كما مر فلا مخلص عن شبهة الكعبى فاستدلاله غير مدخول بتلك الوجوه الثلثة المذكورة بل مدخول
لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه اى من ترك الحرام كما قال او هو اى المباح بعينه ترك الحرام
اذ هو اى ترك الحرام عبارة عن الكف اى كف النفس عن فعل الحرام والمباح كاخوته الثلثة من الواجب والمندوب والمكروه
مقارن لذلك الكف كما ان التبرد مقارن للوضوء فقد اشتبه الامر على الكعبى حيث اطلق المقدمة على المقارن لا غير مقارنات
لان الكف مستند الى علته وهو الارادة لترك الحرام ولا دخل لشيء من هذه الثلثة فيه وعدم الاتيان بالحرام مستند الى عدم مقتضيه
الذى هو ارادة الحرام بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود ولا دخل لفعل المباح فيه ثم اعلم انه قد مر منا ان المقدمة واجبة بوجوب
التوصلى ولا ضير فى اجتماع الوجوب التوصلى مع الحرام حيث يكون مقدمة له كما صرح به بعض المحققين فحصل المخلص من شبهة
الكعبى وبطل كلام الحاجبى حيث قال ولا مخلص الا بمنع وجوب غير المقدمة الشرعية وقد تم بحمد الله وتوفيقه المنهج الاول فى
المبادى حال كونى غائصا فى بحار الافكار داعيا من الله سبحانه ان يرزقنى الفلاح ويزيل ما ابتليت فيه من عدم مساعدة
الزمان اللهم عجل فى الاجابة واوصلنى الى ما تمناه بمحمد وآله الاطهار وانت بالاجابة جدير المنهج الثالث فى الادلة الشرعية

وهي عندنا معاشر الفرقة المحقة الامامية الاثنى عشرية اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعند المخالفين
خمسة وما يظن من انها خمسة عندنا ايضا خامسها قول الامام باطل لرجوع قول الامام عندنا الى الوحي بالنقل عن النبي ص
وليس قول الامام ع عندنا عن اجتهاد وكما ستسمع في المنهج الرابع انشاء الله تع وقيل في وجه الحصر في الاربعة ان الدليل على الحكم الشرعي
اما وحي اي غيره والاول اما نوع لفظه معجز وهو الكتاب اولا وهو السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحققه اولا والاول الاجماع والثاني
دليل العقل واما القياس فليس من مذهبنا كما مرت اليه الاشارة في صدر الرسالة وسنبطله في التذنيب الذي نذكره
بعد الاستصحاب في المطلب الرابع وههنا مطالب اربعة المطلب الاول في الكتاب وهو بمعنى المفعول وفي عرف اهل الشرع
غلب استعماله على القرآن كما غلب استعماله في عرف اهل النحو على كتاب سيبويه قيل القائل ابن الحاجب في المختصر وبعض الشراح
القرآن مصدر كغفران وكفران بمعنى القراءة ثم استعمل في العرف العام على كتاب الله الذي في ايدينا كلام منزل
في الحاشية المراد بالكلام ههنا الالفاظ على رأي المدرسين غير المعتزلة والاشاعرة وفي وصف القرآن بالمنزل كلام طويل
مذكور في حواشي المصنف على تفسير البيضاوي والمنزل هو الكلام اللفظي اذ هو انزله جبرئيل ع على نبينا صلى الله عليه وآله والمنزل
اما بالتخفيف من الانزال فيدل على النزول دفعة او بالتشديد من التنزيل فيدل على النزول التدريجي اللائق بالتفعيل
للتكثير وكثرة النزول يتصور لو كان نزوله على سبيل التدريج للاعجاز بسورة والجار متعلق بالاعجاز منه لفظة من تبعيضية
والضمير المجرور راجع الى الكلام فالحاصل ظاهر القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام والتعليل بقوله
للاعجاز لاخراج بقية الكتب السماوية كالتورية والانجيل وغيرهما فانها لم تنزل للاعجاز والحديث القدسي فانه
منزل لفظه من الله تع لا لقصد الاعجاز واما غير الحديث القدسي فمنزل بمعناه قيل قائله الغزالي في المستصفى
القرآن ما نقل بين دفتي المصحف تواترا اي نقلا متواترا وهما اي التعريفان للقرآن المختاران للحاجبي
والغزالي دوريان مشتملان على الدور اما لزومه في التعريف الاول فلان فيه لفظ السورة والقرآن
داخل في تعريفه واما لزوم الدور في التعريف الثاني فلان فيه لفظ المصحف والمتبادر منه القرآن وقد ذكروا
في دفعه وجوها لا نطيل الكلام بذكرها فالحق ان يقال ان هذين التعريفين للقرآن بل الحدود كلها انما هي لتعيين المراد
بالقرآن لا لمعرفة ماهية القرآن فان القرآن يعلمه كل احد حتى الصبيان فلا مبالاة في لزوم الدور في مثل المقام بل
مثل ذلك التعاريف قد يقع كثيرا كما عرف المحقق في الشرائع الماء المطلق بكل ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير
اضافة بايراد لفظ الماء والكل الذي هو لعموم الافراد والتعريف انما هو للماهية قال شارح المدارك قدس الله روحه بعد ذكر
المصنف وغيره ان الغرض من هذه التعريفات انما هو مجرد كشف معنى الاسم وابدال لفظ مجهول بلفظ معلوم الخ

على هذا التعريف انه فاسد لاشتماله على لفظ الماء فيكون دوريا وعلى لفظة كل وهي لا تذكر في التعريفات لانها لعموم الافراد و
انما هو للماهية انتهى موضع الحاجة مع خروج البعض اى بعض القرآن كالآية والآيتين من ظاهر التعريف الاول الحاجبي لانه
لا يصدق على الآية او الآيتين انها كلام منزل للاعجاز بسورة منه او لا سورة للآية وانما قال من ظاهر الاول لان لفظة من
في قوله منه الظاهر انها للتبعيض فمعنى الحد على ما عرفنا القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام وظاهر ان الآية لا
لا يقع لها انها كلام منزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام لان الآية والسورة ليست جزءا لنفسها واما تاويل التعريف
بان المضاف محذوف فيه كلفظ الجنس وغيره والمعنى ان القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة هي من جنس هذا الكلام فهو خلاف الظاهر
وهو اى خروج البعض لا يلائم الغرض اى غرض الاصولى لانه لا يبحث عن جميع القرآن بل غرضه متعلق ببعض الكتاب فانه
اذا قال ويل المسلم الكتاب يريد به بعضه لا كله فالحد لا ينطبق على ما ينبغي الانطباق عليه ودخول تراجم السور في التعريف
الثاني فانه يصدق على التراجم انها منقولة بين دفتي المصحف وفيه ان المراد بالنقل المنقول عن النبي ص والتراجم لم تكن في
عهد النبي ص حتى ينقل عنه بل هي مستحدثة كالاخماس والاعشار وقيل في تعريف القرآن ما لا يصح الصلوة بدون تلاوته
بعضه وان كانت التلاوة تقديرا فلا حاجة الى قيد بالاعجاز كما قيل وهو اى هذا التعريف كالتعريف الاول في ايراد
الثاني فكما يرد على التعريف الاول انه يخرج عنه بعض الكتاب كالآية والسورة كذا يرد على هذا التعريف ايضا فانه لا يصدق
على الآية والسورة ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه والتاويل بحذف المضاف بان المراد ما لا يصح الصلوة بدون
تلاوة بعض نوعه وان كان يشمل الآية لكنه خلاف الظاهر مع دخول التشهد ونحوه من ذكر الركوع والسجود في التعريف
لصدقه عليها لا يقع تلاوة كل التشهد ونحوه تكون في الصلوة لا تلاوة البعض لان تلاوة الكل مستلزمة لتلاوة البعض فان
اخرجها اى التشهد ونحوه عن التعريف بقيد التلاوة لان التلاوة تختص بقراءة القرآن دون غيره فلا يصدق
الحد على غير القرآن فكالتعريفين الاولين في الايراد الاول وهو لزوم الدور فكما يلزم الدور على التعريف الاول يلزم على
التعريف لان التلاوة هي قراءة القرآن وماخوذة في حد القرآن فيتوقف القرآن على نفسه ولو قيل في تعريف
القرآن كلام لبعض نوعه معجزا وكلام يحرم مس خطه محدثا لكان اولى من الحدود المذكورة لخلوه عن
النقوض الواردة عليها ولكن يرد على الاول خطب امير المؤمنين ع في نهج البلاغة وادعية سيد الساجدين ع ولا ريب في
صدق انه كلام لبعض نوعه معجز وعلى الثاني نحو محمد نبي الله ص وعلى الهم والله رحمن واسماء الائمة ع عند من يحرم مسها محدثا
لصدق انه كلام يحرم مس خطه محدثا ولذا قال في الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز فان توهم انه لا يصدق
على البعض كالآية او الآيتين فان الاعجاز في اقصر سورة مثلا لا في آية واحدة او آيتين فلا يصدق عليه انه منزل للاعجاز اذ هو جزء

فتامل والسورة طائفة ای قطعة من القرآن مصدرة فیه ای فی القرآن بالبسملة او براءة عطف علی
البسملة دون الطائفة کما یشهد به السیاق والسباق للعبارة وانما قید بقوله فیه لاخراج السورة المکتوبة علی حدة بدون
البسملة فانها وان کانت بدونها علی حدة لکنها فی القرآن بالبسملة لایخفی علیک ان الامامیة رضوان الله علیهم قد اتفقوا علی جزئیة
البسملة للسورة فانما تکون السورة بدون البسملة لایقال لها سورة کاملة فعلی هذا لاحاجة الی قید فیه لاخراج المکتوبة
علی حدة ونقض طرده ای طرد الحد بصدور السور ای بالآیة او الآیات الواقعة فی صدور السورة لصدق علیها
انها طائفة من القرآن مصدرة فیه بالبسملة او براءة فزید لسلامة الطرد فیه ای فی الحد متصل آخرها ای آخر
السورة فیه ای فی القرآن قید فیه هٰهنا لابد منه لدخول السورة المکتوبة علی حدة فانها فی حال الانفراد لیست متصلة
آخرها بالبسملة او براءة باحدهما ای البسملة او براءة فنقض عکسه ای عکس الحد بالاخیرة ای بالسورة الاخیرة وهی
هو سورة الناس فان آخرها لیس متصلا باحدهما فزید لسلامة العکس او غیر متصل آخرها فیه ای فی القرآن لیستثنی
منه ای من احدهما کما یدل علیه السیاق والسباق فصار التعریف هٰکذا السورة طائفة من القرآن مصدرة فیه بالبسملة او
براءة متصل آخرها فیه باحدهما او غیر متصل فیه لشیء منه وما قال الشارح رحمه الله من ان ضمیر المجرور فی منه یرجع الی القرآن وارجاعه
الی احدهما یفسد طرد التعریف بدخول کل جملة من السورة اخذت من صدرها وطعن علی من ارجعه الی احدهما فقد اخطأ خطأ
بینا فان التعریف سالم عن نقضه لان صدور السورة قد خرج بزیادة قوله متصل آخرها فیه باحدهما کما مر من المصنف اصل الشارح
نظر الی نفس قوله او غیر متصل فیه لشیء منه ولم ینظر ما قبله فیا لها من غفلة لم یتنبه بها الانسان ونسب الخطاء الفاحش الی المصنف حین
من الشراح فطرح ای حین زیادة القیود المذکورة فی التعریف استقامته ای استقامة تعریف السورة وهو ای الحد والواو
حالیة لصیغة الحال ان الحد عنها ای عن الاستقامة بمعزل ای جانب یعنی الاستقامة فی جانب والتعریف فی جانب آخر لا ثمّ فیه
للاستقامة لانتقاض طرده ای طرد التعریف ببعض سورة النمل فان البسملة فی تلک السورة فی الوسط فیصدق
علی اوائل السورة متصل آخرها بالبسملة وعلی اواخرها متصل اولها بها مع اتصال آخرها بالبسملة او انتقاض طرده
بسورتین فصاعدا فان التعریف یصدق علیهما من حیث المجموع مع ان مجموع السورتین وکذا الازید لیس بسورة وقیل
السورة طائفة منه ای من القرآن ذات ترجمة ای لها لفظ مخصوص ماخوذ من الشرع یدل علی خصوصها کسورة
الحمد وسورة البقرة وغیر ذلک ونقض طرده ای طرد هذا الحد بآیة الکرسی ونحوها کآیة التطهیر وآیة المباهلة اذ
یصدق علیها انها ذات ترجمة ولقب مخصوص من الشارع وهو لفظ آیة الکرسی وغیرها مع انها لیست بسورة ورد هذا الرد
کما قال المؤلف مذکور فی حاشیة المحقق الشریف علی الکشاف بارادة الاسم ای المراد بالترجمة الماخوذة فی الحد هو الاسم

+

العلمي لا مطلق اللفظ الدال على الشيء بعينه وهي اي آية الكرسي اضافة محضة ليست علما و تعسفه اي تعسف
هذا الرد ظاهر لان دعوى ان سورة الكهف والعنكبوت بالنسبة الى حد التسمية آية الكرسي ليست كذلك تعسف بحت ولو اريد
بالترجمة المأخوذة في الحد المكتوب في العنوان اي ما يكتب على عنوانها من عدد آياتها وانها مدنية او مكية لاستقام الحد لكن
مع زيادة لفظة فيه في آخر التعريف لئلا تخرج السورة الخالية عن الترجمة هكذا في الحاشية منه دام ظله فصل القرآن الذي
هو في ايدينا اليوم وجوب العمل عليه متواتر لا شبهة تعتري فيه واما تواتر جميع ما نزل على محمد صلعم فمشكل توضيحه قد اختلف في وقوع
التحريف والنقصان في القرآن فعن اكثر الاخباريين انه وقع وهو الظاهر من كلام الكليني قدس سره وشيخه علي بن ابراهيم القمي
والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي وصاحب الاحتجاج وقال السيد والصدوق والمحقق الطبرسي و جمهور المجتهدين بعدم وقوعه
قد ذكر السيد العلامة نعمة الله رح في رسالته منبع الحيوة ادلة الاوائل منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة ما روى عن امير المؤمنين
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روى عن
الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزلت وكنتم خير ائمة اخرجت
الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم
تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كثير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في
المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ادار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما
انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن تراه
ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة
الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على
ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرء كتاب الله على
حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع ونحوه ذلك ذكر كثير الا انه رد هاهنا للاختصار واما ادلة القائلين بعدم وقوع التحريف و
النقصان فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفيه انه لا دلالة فيه على ما ادعوا وقوله تعالى نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغير في القرآن الذي هو بايدينا والمحفوظ هو القرآن الذي عند الائمة ع مع احتمال كون لحافظون
بمعنى لعالمون وما قيل ان القرآن الذي هو بايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة فهو ليس مصداق الآية كما لا يخفى

وقولهم ان جوّز التبديل في القرآن يرتفع البحث على الإجازة وعلى استنباط الاحكام منه وفيه ان التبديل لم يخرجه عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب
البلاغة الذين هما مناط الاعجاز بحاله بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل خبر على حصول الزيادة بل ادعى على عدمها الشيخ في التبيان والطبرسي في
مجمع البيان الاجماع وما له مدخلية في اخراجه عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام حتى يشكل في استنباطها بل الظاهر من بعض
الاصحاب دعوى الاجماع عليه واما الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار عليه فلا ينافي ما ذكر من
من وقوع التغيير في الكتاب كما انهم امرنا بالتمسك باهل البيت وقد صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه وغير
فيه واما الاخبار الواردة عن الائمة في التمسك بالقرآن واتباعه فيجوز ان يكون قد جوّزوا العمل به من باب التقية وحكم
الظاهري كما يتم في القراءات السبعة المتواترة ونحو ذلك لا يخفى عليك ان القول بجواز العمل من باب التقية في كل الاحوال
سواء كان محل التقية ام لا بعيد غاية البعد وكذا القول بالتحريف والنقصان مطلقا في القرآن يوجب مفاسد شتى في
الاعتماد عليه نعم لو قيل بان المخالفين والمنافقين لما كانوا ابذلوا جهدهم في اطفاء انوار اهل البيت واخفاء فضائلهم
ومناقبهم لئلا يظهر على الخلق مراتبهم التي عند الله لهم ولا تكون حجة على الخلائق لاستحقاقهم الرياسة والخلافة ولئلا تبطل خلافة
الخلفاء المتغلبين ولا يحصل لهم الغلبة والسلطنة على الناس كي تكون خلافة المتغلبين هباء منثورا الفصلوا وبدلوا الآيات التي
كانت تثبت فضائلهم ومناقبهم ورياستهم وخلافتهم عليهم السلام والاخبار الواردة في النقصان ايضا تدل على مثل هذا النقصان
واما دون تلك الآيات فهي باقية الى الآن كما كان من دون تغيير وتبدل اصلا فليس له غاية البعد فتامل في هذا المقام فانه من
مزال الاقدام ويقتضي بسطا في الكلام لكن الوقت لا يرخصنا بالاتمام لتوفر الدواعي على نقله اي نقل القرآن لتضمنه التحدي
والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام وكلما يتوفر الدواعي على نقله فهو متواتر بحكم العادة وما لم ينقل تواترا فليس بقرآن و
ههنا ايرادات ولها اجوبة تركناها روما للاختصار ثم القرآن يجوز العمل بمحكماته نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث
منعوا الاستدلال بكله كما قال صاحب الفوائد المدنية ان القرآن ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية فلا يجوز استنباط
الاحكام من ظواهر كتاب الله الا من السماع عن الصادقين ويعضده بعض الاخبار الدالة على اختصاص علم القرآن بالمعصومين
وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم والحق ان الكتاب حجة يجوز العمل بمحكماته نصا كان او ظاهرا ما لم يقم الدليل على خلافه والدليل عليه
قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وهكذا الدلائل على المطلوب
جمة مذكورة في المطولات قال العلامة في النهاية البحث الثاني اعلم انه يستحيل ان يخاطب بما يدل ظاهره على غير المقصود من غير
قرينة اتفق الناس على ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او التكليف بما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا كان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اغراء بالجهل او ليس فذلك مقصود او فهم غيره

وذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة والا كان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا انتهى قال آية العلامة صاحب العماد في اساس الاصول بعد نقل كلام العلامة فهذا الكلام يدل على ان حجية ظواهر الكتاب مما اجمعت الصحابة عليها وايضا يدل على ان القول بعدم الحجية لا ينهض على مسلك القائلين بالحسن والقبح العقليين اعني الامامية ومن يحذو حذوه انتهى لا يقال ارادة خلاف الظاهر انما يكون قبيحا لو لم نكن مأمورين بالاستفسار عن الائمة وقد امرنا بذلك لان الامر بالرجوع في تفسير ظواهر القرآن الى الائمة لا يرى منه اثر في الكتاب ولا في السنة وما يزعم كونه امرا من حديث الثقلين فليس الامر كذلك فانه انما دل على ان الامر بالتمسك بالكتاب مع عطف اهل البيت ع عليه صريح في ان كلا منهما مستقل بالافادة واما عدم افتراقهما فلا يدل على توقف فهم جميع القرآن على بيان اهل البيت ع بل هو لاجل افهام المتشابهات فانه لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وايضا ان الضرورة قاضية بان الله تع بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه ومن فيه الاوامر والنواهي والقصص المتضمنة على الوعد والوعيد انما هو لاجل افهامهم ليعتبروا ويأتمروا وينتهوا الا انه جعل مثل الغرض المعمى ليكون عبثا وجعلا لفائدة التنزيل على ان المعترفين الظاهر لمن تأمل فيه من الاذكياء وايضا قد ورد الاخبار الكثيرة التي ادعي تواترها في عرض الحديث المشكوك على كتاب الله فلو لم يكن الكتاب حجة فكيف يصح العرض عليه وما قيل بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك به وعرض عليه فيما لا يعبأ به لان الاحتياج يكون على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى وبالجملة الاخبار متظافرة متكاثرة في حجية الكتاب لا نذكرها مخافة الاطناب فان شئت فارجع الى اساس الاصول فانه قد قضي الوطر في تحقيق هذا البحث واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن بالنبي والائمة فالجواب عن الكل ان المراد بها حصر علم جميع القرآن عليهم السلام ونحن لا نتحاشى فيه لان الظاهر ان المتشابهات والمؤولات لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم من الائمة الهداة و اما الاخبار التي تدل على عدم تفسير القرآن بالرأي والقياس وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي ره حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فاجيب بان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد به ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى والابداع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء فهو ممنوع مع ان المحقق الطبرسي قدس سره كثيرا يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر وبالجملة الاخبار من الجانبين متعارضة والعمل على ظاهر كل منها متعذر للتعارض وطرح كل واحد منهما ايضا مما لا يتجاسر عليه لتواترها معنى ومعلومية الصدور عن الائمة وان تحصيل المطلوب بالطرح ايضا بالاجماع ودليل العقل قلنا ان نقول ان العمل على الاخبار المؤيدة لمطلوبنا متعين لانها معاضدة بظواهر الكتاب ايضا كما قال تع

افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقال ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين وغير ذلك ولا ريب ان الخبر المعاضد بالكتاب اقوى وارجح في العمل من غيره وايضا العمل على اخبارنا لا يوجب طرح اخبار من
خالفنا لاحتمال ان يكون المراد بها عدم جواز تفسير المتشابهات من الكتاب بما لم يستند الى قول المعصوم دون المحكمات منه او عدم
جواز تفسير بواطن الآيات دون ظواهرها او اعم منها بشرط وجود المعصوم ظاهرا او امكان الوصول اليه واما العمل على الاخبار
المخالفة لمطلوبنا فيوجب طرح جميع الاخبار المجوزة العمل بالظواهر المعلومة الصدور عن الائمة الاطاهر والاول هو الاولى كما
لا يخفى والبسملات في محالها وهي اوائل السورة واما البسملة الواقعة في وسط سورة النمل فلا خلاف في جزئيتها وكونها
آية من القرآن اجزاء منه اي من القرآن خلافا لقدماء الحنفية حيث قالوا ان البسملات ليست من القرآن كما روي عن ابي حنيفة
وقال متأخروهم انها آية منفردة من القرآن ليست جزءا من السورة بل انزلت للفصل فيقرء في الختم مرة وليس محلها متعينا بل
لا محل لها والخيار للقاري فلا بد له في الختم قراءتها مرة واحدة في اي موضع شاء وبعض الشافعية واهل المدينة ومنهم المالك واهل الشام ومنهم
الاوزاعي واهل البصرة على انها جزء لسورة الفاتحة فقط دون باقي السور واكثر الشافعي والامامية على انها جزء لكل سورة وهو
الحق والدليل عليه ما اشار اليه بقوله لاجماعنا معاشر الامامية بحيث لا يعرف فيه خلاف احد وتظافر النصوص عن ائمتنا ع
على كون البسملات جزء السورة وان شئت فطالع كتب احاديثنا ولنورد ايتين الدالتين على الجزئية الواردتين عن
ابن عباس اولهما في شأن من تركها انه قال سرق الشيطان من الناس آية وثانيتهما من تركها فقد ترك مائة واربعة
عشر آية من كتاب الله وفي متن الرواية بحث بسط المصنف فيه الكلام في العروة الوثقى وكيف ما كان فالدلائل على المطلوب
هو التواتر والاجماع وتظافر النصوص الصحيحة عن المعصومين ع وانما ذكرت الروايتان مؤيدتين المطلوب لانهما دليلان مستقلان
على المطلوب فتأمل والاتفاق الكل من الخاصة والعامة على اثباتها اي البسملة بلون خطه اي خط المصحف بحيث لا فرق
ولم يفرقوا بين كتابة البسملة وكتابة المصحف بان يكتبوا المصحف بالسواد والبسملات بغيره من الحمرة بل خلفا عن سلف يكتبون
البسملات بلون خط القرآن كويل وفباي اي كما ان قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وقوله فباي آلاء ربكما تكذبان يكتب بلون
خط القرآن مع تكررهما فيه كذلك البسملة وهما جزءان فالبسملة ايضا جزء بلا فارق مع مبالغة السلف في تجريدها اي
تجريد خط المصحف عما هو ليس بقرآن حتى انهم غايروا التراجم لئلا يتوهم انها منه واما البسملات فقد خطوا بلون القرآن
ولم ينكر احد من الصحابة فتكون جزءا منه والا لمنع الصحابة من كتابتها بلون خط القرآن لمبالغتهم في حفظ القرآن وصيانته عما
ليس منه حتى انهم منعوا الكتابة اسامي السور بلون خط المصحف لئلا يختلط بالقرآن غيره فعلى التألف مثل هذا الاهتمام والمبالغة
مع ملاحظة الاجماع والنصوص المتظافرة لا يبقى ريب في جزئية البسملات قال الشارح حماه الله من جميع ذلك انما الحكم بكون البسملة من القرآن

لا على انها جزء من السورة لجواز ان تكون آية مفردة تكتب في اوائل السور تبركا كما عرفت سابقا او تكون آية مكررة محلها اول كل القرآن
كما في الفاتحة بعد تمام كل سورة وقبل شروع سورة اخرى سوى سورة برائة كما في غير الفاتحة فيكون القرآن عدة سور وآيات
عديدة بعدد السور سوى برائة انتهى اقول انت تعلم انا قد بيّنا فيما سلف انفا ان عمدة المعوّلات في جزئيتها للسور البسملة
هو الاجماع وظاهر النصوص عن الائمة عليهم السلام وبملاحظة الاجماع والنصوص تكون هذه الامور مؤيدة للمطلوب لا انها باستقلالها دالة
كما زعم هذا الشارح ما ادري ما الداعي الى مثل تلك التلميعات التي وقعت من الشارح في مقامات عديدة كما عرفتها مثلها القراءة
السبع المنسوبة الى القراء السبعة وهم النافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم متواترة وادعى جماعة من اصحابنا
الاجماع على تواترها بل الحق بعضهم بها القراءات الثلاثة الباقية ايضا وصاحبها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين
وممن صرّح بتواترها الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك
قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء
الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى وانكر بعضهم التواتر كالسيد
العلامة نعمة الله والسيد الجليل علي بن طاوس والزمخشري ونجم الائمة الرضي قال السيد العلامة نعمة الله اسكنه الله بحبوحة جنانه في
رسالته منبع الحيوة على ما نقل عنه بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود
وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين الآية ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة
احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر ان القراءة متواترة ان كانت جوهرية مطلقا
ان كانت ادائية فلا واليه اشار المصنف بقوله ان كانت اي السبعة جوهرية المنسوبة الى جوهر اللفظ والمراد بها ما تختلف
خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القراءة فيه كملك ومالك مما تختلف فيه الخط والمعنى والدليل على تواترها انه يختلف بها
خط القرآن ومعناه وقد ثبت تواتر القرآن فيكون ايضا متواترة لتوفر الدواعي اليها ايضا لكونها من القرآن والا لم يكن كل القرآن
متواترا اما القراءة الادائية وهي ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلافها بل يختلف الهيئة فقط كالمد والامالة
مما يختلف به هيئة اللفظ دون المعنى فلا اي ليست متواترة لعدم توفر الدواعي اليها لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ
ليست كلاما والادائية من صفاتها وايضا انها لا توجب اختلافا في معنى القرآن حتى يتعلق غالبا همة بتواترها ولا عمل بالشواذ
اي بالقراءة الشاذة اي ما نقلت احادا لعدم ثبوت كونها من القرآن ومثاله ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام
متتابعات فلا يجب التتابع علينا بهذه القراءة بل بغيرها وقيل هي اي الشواذ كالاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مذهب
ابي حنيفة انت تعلم ان الدليل قد قام على جواز العمل بالسنة على اخبار الاحاد واما القرآن فلا يثبت بالاحاد وبحث المجتهدين

عن غير احكام الآيات وهي الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص وغير ذلك اى الاغراض تتعلق بالمجتهد من حيث هو مجتهد بها وهي اى آيات الاحكام خمسمائة آية تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في مشرق الشمسين وهو كتاب للمصنف روح الله روحه قال الشارح الحرفوشي ان المؤلف رح حاول ذكره فيما بقي منه فاخترمته المنية فنزل باسيرتمه منزلة المرقوم قدس الله روحه المطلب

الثاني من المنهج الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة يقال سنته فلان اى طريقته وفي اصطلاح الفقهاء المستحب وفي اصطلاح اهل الاصول ما قال المصنف رح وهي قول النبي ص او فعله او تقريره غير قرآن ولا عادي قيل الظاهر ان القول اعم من الكتابة والاشارة وان الفعل اعم من الترك والمراد بالتقرير هو سكوته ص وعدم انكاره عن فعل وقع بحضرته او اطلع على الفعل الواقع في عصره ولم ينكر فذلك يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف لتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح كما افاده صاحب القوانين اعلى الله مقامه وانما قال غير قرآن لئلا ينتقض طرد التعريف بالقرآن فانه ايضا قول النبي والجواب بان القرآن قول الله وقد حكاه النبي يوجب خروج الحديث القدسي عن السنة فانه ايضا ليس قول النبي ص بل قد حكاه عن الله تع وخروج ما حكاه النبي من كلام الانبياء السابقين سلام الله عليهم اجمعين مع انهما معدودان في السنة فينتقض عكس التعريف الا ان يراد بالقول النبي ما صدر عنه ص وان لم يكن قوله حقيقة فيدخل القرآن في السنة فاحتيج الى اخراجه عنها باضافة غير قرآن كما فعل العضدي ومع ذلك ايضا ينتقض التعريف بالاقوال والافعال والتقريرات العادية للنبي ص كطلب الاكل والشرب والقيام والقعود والتقرير عليها اذ يصدق على جميع ذلك انها قول النبي او فعله او تقريره غير قرآن مع انها ليست سنة فزاد قوله غير عادي لاخراج ذلك وقد توقف البعض في تقييد المذكورات بغير العاديات وما يحكي احدها اى القول او الفعل او التقرير للنبي ص يقال له حديث نبوي فعلى هذا السنة هي المحكي عنه والحديث هو الحكاية فالنسبة بينهما مباينة كلية وستعرف العموم من وجه بينهما ان شاء الله تع وقد يحد مطلقه اى مطلق الحديث سواء كان المروي عن النبي او الامام بكلام يحكي قول المعصوم اماما كان او نبيا او فعله او تقريره وهذا اعم من التعريف الاول مطلقا لصدقهما على حكاية قول النبي لكونه معصوما ايضا وعدم صدق الاول دون الثاني على حكاية قول الامام وينتقض طرده اى طرد هذا التعريف ببعض عبارات الفقهاء الذين ينقلون الحديث بعباراتهم لنقل الحديث بالمعنى اى لجواز نقل الحديث بالمعنى ولا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في ذلك كما صرح به بعض المحققين لكن لابد في ذلك النقل لمن هو عارف بحقائق الالفاظ والمعاني ومناطيقها ومفاهيمها وعالم بالفنون العربية فيصدق على تلك العبارة انها كلام يحكي قول المعصوم الخ الا ان يلاحظ الحيثية في التعريف ويقال الحديث كلام يحكي قول المعصوم من حيث هو حكاية قول المعصوم فلا يرد بتلك العبارات فانها من حيث هي حكاية قول المعصوم حديث دون من حيث انها مودى اجتهادهم ليس بحديث وينتقض عكسه اى عكس التعريف بالكلام المسموع من المعصوم غير محكي عن مثله اى عن معصوم آخر ولا شك انه حديث لكن لا يصدق عليه انه كلام يحكي قول المعصوم لعدم

حينئذ لانه نفس قول المعصوم لا حكاية فيه عن معصوم آخر والتزام خروجه اى خروج مثل ذلك الكلام عن الحديث لفقد عدم
سماع احد من الاصحاب منه اى من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه المعصوم عن مثله اى معصوم آخر فالاولى
فى التعاريف اى تعريف الحديث هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره لا بد فيه من تعقيب بقوله او ان لا
فيدخل فيه الكلام المسموع من المعصوم وفيه ان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوى الذى هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان
جعل المنقول اليه حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره لكان فى ذلك النقل نقل الكلى الى بعض افراده ومثل هذا شايع وان جعل المنقول
اليه نفس القول لكان فى ذلك النقل نقل اللفظ الى مباينه غالبا فان غالب اقوال المعصوم انشاء لا خبر فالانسب بقاعدة النقل هو الاول
فتامل فيه وكيفما كان فالنسبة بين السنة والحديث عموم من وجه لتصادقهما على قول النبى وتفارق السنة عن الحديث فى حكاية
قول المعصوم دون النبى اذ لا يصدق عليه انه حكاية قول النبى وتفارق الحديث عن السنة فى فعل النبى وقوله وتقريره فلا يصدق عليه
انه حكاية فعل النبى او تقريره وما اى الكلام الذى لا ينتهى الى المعصوم ليس حديثا عندنا معاشر الامامية فاطلاقه على ما ورد
عن غير المعصوم من الصحابى والتابعى تجوز كما صرح به المصنف فى رسالته الوجيزة فى الدراية واما عند العامة فكلما ينتهى الى النبى
او الصحابى او التابعى فهو حديث واذا احطت بما تلونا عليك خبرا فاصغ بسمعك الى ما نقول فاعلم ان قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره
كل ذلك حجة ونحن نختم الكلام فيها فى اصول ثلثة الاصل الاول حجية قول المعصوم مما لا ريب فيه بل هى من ضروريات الدين
اذا كان المعصوم هو النبى ص ومن ضروريات المذهب لو كان المعصوم غير النبى ص والدليل عليه قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقد ثبت فى محله ان اولى الامر هم ائمتنا المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمراد بالولى هو الاولى بالتصرف والحاكم وليس هو الا الائمة عليهم السلام كما هو
مشروح فى الكتب الكلامية باحسن التفصيل وايضا لو لم يكن قولهم حجة يلزم العبث فى البعث ونصب الامام فان جل الفوائد
انما تترتب على حجية اقوالهم فلولا حجيتها فلا فائدة لوجودهم الاصل الثانى اما فعل المعصوم فنقول الافعال التى علم اختصاصها به
كوجوب التهجد والوتر واباحة الوصال فى الصوم والزيادة على الاربع فى النكاح الدائم وغيرها فلا خلاف فى ان صدور مثل
تلك الافعال عنه لا يدل على مشاركتنا له فيها كما صرح به العلامة واما الافعال التى صدرت عنه بيانا لنا فهى بالنسبة الينا
كالمبين فان كان بيانا للوجوب فواجب وان كان بيانا للندب فندب اجماعا كما صرح به العلامة ايضا وذلك
البيان اما ان يكون بالتصريح كقوله ص صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم او بقرائن الاحوال كما اذا ورد منه
لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص ولم يبينه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا يلزم تأخير البيان عن
وقت الحاجة وكذا الاختلاف فى ان الافعال الطبيعية والجبلية من حيث ذواتها من دون اعتبار حيثية وخصوصية خارجة عنها

كمطلق الاكل والشرب والنوم واليقظة ونحوها مباحة له ع ولنا ايضا بالتشريك كما صرح به العلامة واما تلك الافعال مع اعتبار الخصوصيات الخارجية عن الذات كالاكل بكرة وعشيا واكل خبز الشعير والاكل لتحصيل القوة على العبادات وغير ذلك من الخصوصيات المذكورة في الاخبار المشتملة لبيان ادابها واحكامها فالظاهر انها راجحة في حقه ع والا فتكون رافعة للحرج البتة بل الرجحان لا تخلو عن الرجحان فانه معلوم من سجية نفوس المعصومين القدسية وعادتهم ان افعالهم العادية ايضا لا تكون عارية عن غرض صحيح متضمنة للقربة ويدل عليه خبر ان اولياء الله سكتوا فكان سكوتهم فكرا وتكلموا فكان كلامهم ذكرا ونظروا فكان نظرهم عبرة ونطقوا فكان نطقهم حكمة ومشوا فكان مشيهم بين الناس بركة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كما صرح به العلامة صاحب العماد واما هذه الافعال بالنسبة الينا فان كان صدورها بنظر الاسوة بالنبي ص او بنية القربة مع صلاحية الخصوصية لها كانت راجحة والا تكون مباحة اذا لم تقصد به نية امر قبيح كالاكل بنية تحصيل القوة على الزنا فتكون محرمة او مرجوحة كما صرح به العلامة صاحب العماد واما الافعال التي هي ما عدا تلك المذكورات فهي على نوعين اما ان يظهر فيها قصد القربة او لا يظهر فيها قصد القربة فالتي يظهر فيها قصد القربة فقد اختلف فيها فقال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل المرتضى عن مالك على ما صرح به العلامة انها محمولة على الوجوب بالنسبة اليه ع والينا ايضا بالتشريك وحكي عن الشافعي انها للندب وبه قال امام الحرمين والمنقول عن المالك انها للاباحة وقال السيد المرتضى بالوقف وبه قال الصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي قال العلامة صاحب العماد انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الرجحان في حقه وفي حقنا وهو الاظهر لان القربة تدل على ان الفعل عبادة وهي منحصرة في الواجب والندب فالحمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فالاقتصار على القدر المتيقن هو مطلق الترجيح اولى وخصوصية الوجوب او الندب وان كانت محتملة لكن اصالة البراءة تحكم بعدمها ولان قوله تع ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر عام لا دلالة له على التخصيص والتقييد وان كان محتملا لهما لكن هذا الاحتمال لا يخرج العام عن العموم والاطلاق كما في سائر العمومات والاطلاقات الوارد في كتاب الله وكلام المعصومين ع وايضا يدل على اصالة الاشتراك في العبادات كثير من كلام الائمة حيث عللوا استحباب العبادة او وجوبها علينا بفعل مثلها النبي ص كما ورد في رواية عمر بن ابي مقدام قال حدثني من سمع ابا عبد الله ع يقول اني لاعجب ممن يرغب عن ان يتوضا اثنتين اثنتين وقد توضا رسول الله ص اثنتين فلو لم يكن الاصل اشتراكه معنا في العبادات لم يصح الاحتجاج قال الصادق ع اربع من سنن المرسلين التعطر والسواك والنساء والحناء وقال ابو جعفر ع ان رسول الله ص كان يكثر السواك وليس بواجب فلا يضرك تركه في فرط الايام وهذه الروايات وافرة حجة القائلين بالوجوب قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر مع ضميمة انه ينبغي ان يحمل فعله على اعظم مراتبه وهو الوجوب

وسوق الآية كهذا ان الآية دلّت على ان ترك الاسوة مستلزم لعدم الرجاء فيكون حراما وردّ بان التأسي عبارة عن الاتيان
بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله بالوجوب والندب من حيث انه مثل فعله وهو لا يحصل الا اذا حصل العلم بوجه فعل الغير و
المفروض ان العلم لم يحصل بوجوب فعله فكيف يكون اتيان الفعل بنية الوجوب اسوة له وحمل فعله على الوجوب نظرا الى انه اعلى
مراتبه ليس اولى من حمله على الندب بل حمله على الندب اولى من الوجوب فان شان النبوة يناسب ان يكون اغلب افعاله على وجه
الندب لان ايقاع المندوب ادخل في المدح بالنسبة الى فعل الواجب واستدلوا ايضا بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
وسوق الدليل ان الامر بمعنى الفعل حقيقة والضمير المجرور يرجع الى النبي ص كما احتمله في تفسير جمع الجوامع فالمعنى فليحذر الذين يخالفون
عن فعل النبي ص وفيه ان المتبادر من الامر هو القول كما هو شائع في الاستعمال وايضا المتبادر من الضمير المجرور رجوعه الى الله تعالى فلا يتم
التقريب كما لا يخفى وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وفيه ما مر في التأسي من ان المتابعة والتأسي بالغير لا يحصل ما لم يعلم
فعله وبقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه ان الاطاعة موافقة الامر في
القول لا في الفعل وكذا المتبادر بقوله ما آتيكم هو القول سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا فلا يتم التقريب في هذا وغير ذلك من
الوجوه المخدوشة البيّنة الوهن بادنى تامل واما حجة القائلين بالندب فهي اصالة عدم الوجوب وعدم دليل قائم على الوجوب
وفيه ان فعله لو كان مقترنا بالقرينة فالاصل عدم الوجوب واولوية الندب بحسب شان النبوة وغلبته تقتضي ان يحمل على الندب
لكن لا يقتضي ان يكون الندب هو المتيقن لاحتمال غيره فالحمل على مطلق الرجحان هو المتيقن بلا معارض واما حجة القائلين بالاباحة
فليست ظاهرة على ان احتمال الاباحة مرجوح بالكثرة الراجح في افعاله كما هو شان النبوة او الامامة وحجة القائلين بالوقف
عدم الجزم باحد بما من المذكورات وفيه ما لا يخفى من رجحان الفعل في حقه ص كما مر الى هنا كان الكلام في الافعال التي يظهر فيها
قصد القربة واما التي لا يظهر فيها قصد القربة فالاختلاف فيها كالاختلاف المتقدم كما صرح به العلامة في النهاية وقال صاحب
المعالم اعلى الله مقامه والاظهر من الاقوال هنا القول برفع الحرج في حقه ص وفي حقنا وهو الحق فانه القدر المتيقن بالنسبة
لامتناع صدور الاثم عنه ص اما بالنسبة الينا فلاصالة اشتراكنا معه في الوجه الذي فعله وله شواهد من الاخبار منها صحيحة جميل بن دراج
عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس ان تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فان النبي ص كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض
وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد وكذا غيره من الاخبار ثم ان معرفة وجه فعل المعصوم من الوجوب
والندب اما ان تكون بنصه ص بان ما فعلته واجب او بانه امتثال لامر يدل على الوجوب نحو قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب
او بامر يدل على الندب نحو قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا او بانضمام القرائن كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص والتباعد عن
الناس عند التخلي كما هو فعله ص وغيرها من القرائن منها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه او فقد الدليل على الوجوب

والمناسب بهذا ما افاد المحقق صاحب القوانين اسكنه الله في اعلى عليين الاصل الثالث وتقرير المعصوم ع حجة وهو عبارة عن سكوته عن عدم
تعرضه عن فعل وقع بحضرته او في عصره واطلع عليه لم ينكره فهو يدل على الجواز اذا لم يمنع مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او
معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح وحاصله عدم المنع يكفي في المقام واحتجوا على ذلك بلزوم النهي عن المنكر عليهم
على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم اذ الظاهر من السكوت الرضا في الفعل قال المحقق في المعتبر على ما صرح
صاحب القوانين واما ما يندر فلا حجة فيه كما روي عن بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل لجواز
ان يخفى فعل ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه قال المحقق القوانين لا يتم قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة
او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ص اذا عرفت هذا
فاعلم ان عندنا معاشر الامامية افعال الائمة المعصومين ع واقوالهم وتقريراتهم كفعل النبي ص وقوله وتقريره حجة بلا فارق على التفصيل
المسطور لثبوت عصمتهم ووجوب اتباعهم والتاسي بهم تنبيه قيل بحجية الحكم الذي حكم به المعصوم في المنام مستنده ما روي
ان من رآه فقد رآه فان الشيطان لا يتمثل به ورد بان الرؤية فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه فلا يتم
الاطلاق واجيب بما روي انه رأى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولينا الرضا ع فقال ع هو رسول الله من رآه فقد رآه ومن
المعلوم ان الرائي لم يره في اليقظة قطعا ويدفع ان كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ونظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا كما في
حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوة الله وسلامه عليها والحسنين ع معها قالت له في المنام علمهما الفقه فجاء
في يومه الدق السيد المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه لا يخفى عليك ان حكاية رؤيا المفيد لا تصلح المعارضة بالمروي
عن المعصومين ع والتفصيل المقام يقتضي بسط في الكلام وقد ذكرنا في ذكر الرؤيا المنامات التي تيها فقد ذكر جملة منها اسوة لاساتذتنا الكرام حيث ذكروا في مصنفاتهم
ما راوا من المنامات الشريفة فاقول اولا حين كنت متوطنا بارض الطف وهي كربلا على صاحبها الاف التحية والثناء رايت ليلة في مسجد
قنبر ان الفتى عليهما بردان اسودان وعند المحراب الداخل للمسجد رجل جالس جلسة المتشهد في الصلوة متعمما وبحذائه
وعلى يديه كتاب كريم بحذاء الوجه كانه يتلوه فسالت عن بعض من في المسجد باسمه وشخصه فاجابني انه حسين بن علي عليهما السلام
روحي لهما الفداء فدنوت لا تكحل بجمال صورته واستفيض بزيارته فجلست ليساره مثل جلسته الشريفة مقبلا اليه ملقيا كفي
على الارض فمددت عنقي للزيارة فاذا هو مستلثم بلثام المجد والكرامة فجلست هنيئة فانصرفت فرايت امورا اخرى واما
المنام الثاني فقد رائيته في بلدة لكهنؤ ان كنت جالسا ليلة الجمعة على السرير مرسلا قدمي الى الارض بعد ان مضى ساعتان
او ثلاثة ساعات من الليل وكان في جنبي الايسر زوج اختي لشرب الغليان فناولني لتشرب فاخذته بيدي فبينما انا وضعت على
يدي الموضوعة على ركبتي فاخذتني سنة فرايت خلف كتفي الامير علي بن ابيطالب عليه السلام واقفا ثم جاء وقام بازائي واما

استماع معنى شعر عربي قاله بيته عم وهو لفصيحه فقلت يا مولاي ما فهمت بعد فقال روحي الفداء اعده مرات عديدة على لسانك فسنكشف
معناه على خاطرك فلبيته عم فبينا انا اكلمه عم فاذا انزعج اخي قد استيقظ لشرب القليان واما المنام الثالث فقد رايته حين تسطير
هذا الكتاب في قرية من قرى جونفور تسمى بهادي بان رقدت ذات ليلة فرايت اني قد وصلت ارض الكوفة وفيها قد بني بنيان
بنجاصاية ثلثة اذرع فيها عمارة يسمى ذلك البيت في الهندي بنگله احدهما الحسن بن علي ع وثانيهما الحسين بن علي عليهم السلام و
الحسن حاكم وخليفة على الارض لفصل المقدمات الدائرة عنده ع وكان لنا مقدمة مع اليهود وهي انهم يمنعوننا بان لا نذهب
بالاعلام والضرائح كما هي المرسوم في زماننا وبلدنا في مصائب الحسين ع بطريق كنا نذهب بها فيه ويقولون لنا انهم تذهبون
بالاعلام والضرائح من بين قومنا على زعم منا ونحن لا نقبل قولهم ونصر على فعلنا المرسوم فحضرت انا ومن معي من اهل الهند خدمة الامام
حسن بن علي عليهما السلام وجلست قدامه ع وقبلت يده وهو متعمم بعمامة سود وجالس متكيا على سريره ع فاذا برجلان شيخان من
اليهود حضرا فطفقت اباحثهما وانازعهما في امرنا الذي نازعهما فقال الرجلان اليهوديان انكم انتم لا تذهبون بالاعلام من بين قومنا فنحن
نعطيكم عوضا عنه كذا روفية ولم يعينوا المقدار فوضعوا على يد الامام عشرين روفية من غير ارادته ع واخذها ع بيده فوالله البنا
لكن ما الظن باخذها وما اخذناها ونهانا ايضا عن فعلنا المرسوم فقمت من حضرته ع واتيت انا بيتا آخر رايت
فيها حسين بن علي عليه السلام متعمما متردياً قائماً كالحيي ويذهب من جانب الى جانب كانه ع متفكر فلما رايت هذا انصرفت فتنبهت
هذا من جملة الاحلام رؤيا ينبغي ذكرها في هذا المقام تتميما للمرام قد قصها على والدي المرحوم حشره الله مع الائمة المعصومين سلام
الله عليهم اجمعين وهي هذا انه قال لما نذرت جائي سيد الشهداء في السفر الاول وكنت ابن معي ابن خمس او ستة سنة فلما دخلت
ذلك المشهد ودخلت الحرم الشريف الحسيني للزيارة فطلب الخدامون مني شيئا كما هو تحيتهم وعادتهم فما اعطيتهم شيئا وكان
قهرمانهم ورئيسهم يقول له حاجي مهدي الكاموني فوقعت بيني وبينه مكالمة ومشاجرة عظيمة فجرحني بكلماته الخشنة
فانصرفت عنه واتيت عند الضريح المقدس فاخذته بيدي واستغثت وبكيت وجعلت
على لساني ما تاذيت من كلام الحاجي فعدت الى منزلي ورقدت ليلة ذالك اليوم محزونا مكروبا فلما طلع الصبح الاول سمعت
رجلا يدق الباب ويصوت بصوت عال اعنيه افتح الباب فقمت وفتحت الباب فاذا الحاجي مهدي الكاموني قد وقع على قدمي
فقلت لم ذا فقال استقيل منك فاعف عني واغفر لي ما جرى مني وبينك من المكالمة فسئلت عن سبب ذلك فاجابني اني
رايت البارحة سيد الشهداء ع يقول انك قد آذيتني بايذاءك ولدي وزائري قال والدي المرحوم فاجبته اني اعفو
الا ان تقص الرؤيا بحضرت علماء هذه الارض المقدسة ومجتهديها واكتبها واختم بخاتمك فقال الحاجي سمعا وطاعة فكتبها وقصها
بحضرت المجتهدين فختم وختموا على المكتوب شاهدين بان الحاجي قد راى هذه الرؤيا واقر بالرؤية بمحضرنا وذلك المكتوب

الی الآن موجود عندی مختوم بخاتم الحاجی خواتیم المجتهدین بل الحاجی المرحوم مادام کان حیا یرسل المکاتیب الی والدی
المرحوم فی بلدة لکهنو هذا ولی منامات اخری لا یلیق ذکرها فی هذا المقام فصل الخبر یطلق تارة منصوبة علی الظرفیة علی
ما یرادف الحدیث کما هو مصطلح اصحاب الدرایة والاکثر الاشهر استعمالا فی عرف اهل الحدیث منا وعرفت تعریفه
فی الفصل السابق وکذلک الاثر ایضا مرادف للحدیث وقیل ان الاثر اعم مطلقا من الحدیث والخبر بای معنی اخذا وقیل
الخبر ما ینقل علی النبی ص والاثر ما یحکی عن التابعی وقد یطلق الخبر علی ما ورد عن غیر المعصوم من الصحابی والتابعی ونحوهما کما صرح
به المصنف فی رسالة الوجیزة فی الدرایة والمراد بالصحابی من لاقی بصحبة النبی بالایمان ومات علیه کسلمان وابا العبادلة الثلثة
عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن زبیر والمراد بالتابعی من لاقی الصحابی ونحوهم من تابعی التابعین وهو الاشهر فی
الاستعمال والاوفق لعموم معناه اللغوی کما صرح به الشهید فی الرعایة علی ما نقل عنه الاستاذ العلامة فی شرحه للوجیزة و اخری
یطلق علی ما یقابل الانشاء کما هو مصطلح اهل العربیة ویسم ای الخبر ح ای حین ما یقابل الانشاء بکلام
لنسبته خارج کما مر فی تعریف القضیة فی اول الکتاب والمراد بالخارج الواقع ونفس الامر فلا یرد ان النسبة قد تکون
فی الذهن کما فی علمت ولیس لها خارج وباقی الکلام قد مر منا ایضا فی تعریف القضیة فلا طائل باعادته وقد یفرع علی ذلک بالو
قال لاحدی زوجاته من اخبرنی بقدوم زید فهی طالق فاخبرت به احدیهن کاذبة فیقع الطلاق لصدق تعریف الخبر علی
الکاذب ایضا وفیه ان المتبادر من الخبر هو الخبر الصادق بل مدلول الخبر هو الصدق والکذب احتمال عقلی وقد صرح به العلامة
التفتازانی ثم انهم اختلفوا فی تعریف الخبر نحو اختلافهم فی تعریف العلم وذکره یوجب طولا وصدقه ای الخبر وکذبه
ای الخبر مطابقته الواقع وعدمها ای عدم مطابقته الواقع هذا التعریف للصدق والکذب هو الاشهر ای والاجماع علی
ان الیهودی لو قال الاسلام حق نحکم بصدقه ولو قال بخلافه نحکم بکذبه لا ای لیس صدق الخبر وکذبه عبارة عن مطابقته
لاعتقاد المخبر وعدمها ای الاعتقاد کالنظام ای کما هو مذهب النظام من المعتزلة ومن تبعه فانه قال الصدق عبارة
عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وان لم یطابق الواقع والکذب عدمها وان طابق الواقع فعلی مذهبه قول القائل السماء تحتنا معتقدا
به صادق والسماء فوقنا غیر معتقد له کاذب ولا ای ولا الصدق والکذب عبارة عن مطابقة الخبر لهما ای للاعتقاد و
الواقع معا وعدمها ای عدم المطابقة لکلیهما معا کالجاحظ ای کما ذهب الیه الجاحظ فانه یثبت الواسطة بین الصدق
والکذب فان الخبر اما مطابق او لا وکل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشک او عدم الشعور فالصدق عنده
هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والکذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة فتکون الست البواقی وسائط بینهما لا صدق ولا کذب
تکذیب المنافقین مستند الی زعمهم ... حاصله الجواب عن مستند النظام بقوله تعالی اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک

لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فالله تعالى حكم على المنافقين انهم كاذبون
في قولهم انك لرسول الله مع ان قولهم هذا مطابق للواقع فعلم ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس مطابقا
لاعتقادهم فلذا قال تعالى انهم كاذبون فظهر ان الصدق هو المطابقة للواقع والاعتقاد كليهما واجيب عنه بوجوه الاول
قول المصنف في زعمهم حاصله ان المراد بقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون انهم كاذبون في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاذب
لا انهم كاذبون في نفس الامر والواقع كما توهم والثاني ما قال او في الشهادة اي المراد انهم كاذبون في الشهادة
وادعائهم انها من صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل تاكيد الكلام بانواع التاكيدات كلفظة ان واللام وجملة
الاسمية والثالث ما قال او في تسميتها اي الشهادة باضافة المصدر الى المفعول الثاني حاصله انهم كاذبون في تسميتهم
هذا الخبر الشهادة فان الشهادة ما هي من صميم القلب وخلوص الاعتقاد وليس هذا الخبر عندهم كذلك فقد كذبوا في التسمية
الشهادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق ان في الجواب الاول تكذيبهم باعتبار المشهود له فانه كان
غير عن عندهم ولا بغية من الادعاء وفي هذا الجواب تكذيبهم باعتبار اطلاقهم على مثل هذا الكلام اسم الشهادة مع
انه لا يسمى شهادة فيكون كذبا البتة فتامل والرابع ما قال او في استمرارها اي الشهادة حاصله قولهم نشهد انك
لرسول الله جملة مضارعية تدل على الاستمرار التجددي فمعنى الآية ان شهادتهم مستمرة متجددة غيبة وحضورا فالمراد
انهم كاذبون في هذا الاستمرار التجددي لكونهم منافقين يظهرون الايمان ويضمرون الكفر والطغيان اذا لقوا الذين آمنوا
قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والخامس ما قال او في لازم الفائدة
توضيح هذا الجواب موقوف على بيان مقدمة وهي ان المخبر اذا اخبر بخبر فقد يكون قصده افادة المخاطب نفس الحكم كقوله
لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم فمقصود المخبر من هذا الخبر افادة المخاطب بان زيدا قائم وتنبيه له عليه وقد يكون قصد
المخبر بالاخبار اني عالم بالخبر الذي اخبرت به كقوله لمن حفظ التورية وهو يعلم انه حفظها قد حفظت التورية فمقصود
المخبر بهذا الخبر اني عالم بانك قد حفظت التورية لا اعلام المخاطب بحفظه التورية فانه كان عالما بذلك من قبل
فالاول يسمى فائدة الخبر والثاني لازم فائدته واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان الظاهر من قولهم انك
لرسول الله لازم الفائدة يعني انا قد نعلم ونعتقد انك لرسول الله فحكم الله تعالى على انهم كاذبون في هذا اللازم لانه
غير مطابق للواقع عندهم والجواب السادس ما قال او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق حاصله ان عبد الله
بن ابي كان من رؤساء المنافقين قال ذات يوم في غزوة الجنود لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
من حوله وقالوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فوصل هذا الخبر الى رسول الله فطلب عبد الله

الى مع صحابه فجاؤوا عند النبي وحلفوا على انهم ما قالوا ذلك القول فاوحى الله سبحانه الى النبي انهم كاذبون في
حلفهم فحلفهم غير مطابق للواقع فلا تعتبر ايها النبي بصدقهم وحلفهم اذ تم دليل التهمة عليهم في هذا
الحلف فقد يصدق الكذب لغرض من الاغراض والغرض من الكذب ههنا الصيانة والوقاية من القتل
والسبي وترديد الكفار خبره اى خبر النبي ليس بين الافتراء والاخبار حال الجنون بل انما هو اى الترديد
بين الافتراء وعدمه هذا جواب عن احتجاج الجاحظ على ما اختاره من ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة قال ان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر والنشر وبنبوته في الافتراء و
الاخبار حالة الجنون على سبيل منع الخلو وما ارادوا بالاخبار حال الجنون الكذب لانهم جعلوا ذلك الاخبار قسيما
للافتراء الذي هو الكذب فكيف يكون قسيم الكذب كذبا وما ارادوا بذلك الاخبار الصدق ايضا لانه بعيد بمراحل عن
الآية على انه خلاف معتقدهم فلا محالة يكون المراد بالاخبار حال الجنون ما هو ليس بصدق ولا كذب لانهم عقلاء
اهل اللسان عارفون باللغة لا بد لكلامهم من محمل صحيح فثبتت الواسطة فاجاب عنه المصنف بان ترديد الكفار ليس
بين الافتراء والاخبار حال الجنون بل هو بين الافتراء وعدمه اذ الافتراء والكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فكانهم
حصروا الخبر الكاذب في نوعيه الكذب عن عمد وغير عمد فلم يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي هذا المقام
تفصيل يطلب من القوانين للمحقق ابي القاسم بن الحسن الجيلاني اعلى الله مقامه واجزل في الخلد اكرامه فصل
الخبر اما معلوم صدقه بالضرورة او بالنظر او معلوم كذبه بالضرورة او بالنظر او غير معلوم صدقه وكذبه فهو اما مظنون
صدقه وكذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد
نصف الاثنين فضرورته ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل هي لمطابقة الخبر لما هي في نفس الامر ضرورة
والثاني مثل خبر الله والمعصومين فانه موافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر
العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال وقد صرح به العلامة الجيلاني في قوانينه
ثم الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر وآحاد وكما اشار اليه المصنف حيث افاد الخبر المتواتر في اللغة تتابع امر واحد بعد
واحد ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى من الوتر وهو الفرد والتاء بدل من الواو وفي الاصطلاح خبر جماعة
يفيد بنفسه القطع بصدقه اى بصدق الخبر كذا عرف المتواتر الاكثرون وذكروا ان قيد بنفسه لاخراج خبر جماعة
علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن الزائدة عما لا ينفك الخبر عنها عادة من الامور الخارجية كما في الخبر المحفوف بالقرائن
وستعرف واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا والمراد بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة فمنها ما يتعلق

بحال المخبر كاتصافه بالصدق وعدمه ومنها ما يتعلق بالسامع ككونه خالي الذهن عن الشبهة وعدمه ومنها ما يتعلق بالمخبر
عنه ككونه قريب الوقوع او عدمه ومنها ما يتعلق بنفس الخبر كالهيأة المقارنة بالخبر الدالة على الوقوع وعدمه ثم المراد بالجماعة
الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة كما اشعر اليه ايضا اشتراطهم في التواتر تعدد المخبرين بكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب عادة
فعلى هذا لا حاجة الى ذلك الاشتراط بل الاشتراط يخالف تقييدهم بنفسه لان الظاهر من اشتراط الكثرة هو ان للكثرة دخلا
في حصول العلم لولاها لما حصل العلم والظاهر من قولهم بنفسه هو ان المدار على ما يحصل به العلم من غير اعتبار الكثرة على
ما حققه المحقق الجيلاني في قوانينه ولهذا قال الاولى في تعريف التواتر ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة
وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم واليه يشعر ظاهر كلام المصنف الصافي الوجيزة حيث قال
فان بلغت سلاسله في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطئهم على الكذب فمتواتر فتأمل وشبهه بصيغة الجمع السمنية بضم
السين وسكون الميم طائفة من الهند منسوبون الى سومنات اسم موضع من بلاد الهند كذا في الحاشية قال الشارح
السندبلي والصحيح ان سومنات اسم صنم كان بالهند كسره محمود الغزنوي والسمنية طائفة من البراهمة كانوا يعبدون هذا
الصنم ويفهم من شرح المختصر وغيره من الكتب ان السمنية طائفة من عبدة الاصنام والبراهمة طائفة اخرى منكرون
للرسالة بارض الهند ما موجود من البراهمة وهؤلاء ائمة النظر او نسبت الى رجل اسمه براهام وكلتاهما متفقتان في عدم افادة
التواتر العلم انتهى واهية خبر لقوله وشبهه السمنية اي ساقطة عن درجة الاعتبار وهي شبهات نيفة الاول ان التواتر
اتفاق جمّ غفير على خبر واحد وهو مثل اتفاقهم على اكل طعام واحد وهو محال ورد بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي
فيما نحن فيه وفقده فيما ذكر والثاني ان الكذب على كل واحد من المخبرين جائز لعدم العصمة والجملة مركبة من الآحاد
فيكون الجميع كاذبا قطعا ومع جواز الكذب عليهم لا يحصل العلم ورد بان حكم واحد يغاير حكم المجموع كما ان الجند المجتمع
على فتح البلاد قادر دون واحد واحد افرادا والثالث لزوم اجتماع النقيضين اذا اخبر جماعة بخبر واخرى بآخر
نقيض ذلك فيلزم القطع بكليهما كما هو مقتضى التواتر ورد بان مثل ذلك محال لا يقع عادة والرابع ان اليهود و
النصارى قد نقلوا عن موسى وعيسى تواترا بانه لا نبي بعدي فيلزم قطعه فيبطل دين محمد وهو مردود لمنع حصول التواتر في
نقلهم لانه قد اشترط فيه تساوي الوسائط في افادته العلم وليس كذلك في اليهود والنصارى لان بخت نصر قد
استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر على ان
عدم العلم بتساوي الطبقات كاف في المنع والنفي كاف للنافي فتأمل والخامس انا نجد فرقا بين
وجود الاسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول فلو افاد التواتر العلم

لما وجد التفرقة ورد بان العلوم تتفاوت بالوضوح وغيره من جهة كثرة المؤانسة ببعض دون بعض
والسادس لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لما خالفناكم لان الضرورة مما لا يخالف فيها ورد بان
الضرورة يخالف فيها من جهة المكابرة والعناد على ان هذه الشبهة لا على افادة التواتر العلم مطلقا بل
على افادته العلم الضروري هذا ثم انهم اختلفوا في العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال
الكعبي وابو الحسن البصري وغيرهما انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة والسيد توقف في موضع
وقال بالتفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة ولبسط الكلام فيه يجر الى انفتاح باب الاطالة
وشرطه اي شرط افادة الخبر المتواتر القطع امور منها بلوغ رواته اي رواة الخبر في كل طبقة من الطبقات
حدا بالنصب على مفعولية البلوغ يؤمن ويحفظ معه اي مع ذلك الحد تواطيهم اي توافقهم على
الكذب اي اجتماع هذا القدر لا يجوزه العقل عادة ومثلوه بالعلم بالبلدان النائية والامم والملوك
الماضية فانها وان لم نشاهدها الا انه يحصل لنا العلم بها بالاخبار المتظافرة عن جمع كثير لا يجوز العقل تواطيهم
على الكذب فصار ضروريا كالمشاهدات والظاهر من كلام شيخنا المحقق ابي القاسم بن حسن الجيلاني والمحقق
السيد ابراهيم القزويني ان تلك الامثلة ليست من باب التواتر بل هي شبيهة بالاجماع قال شيخنا
الجيلاني قدس سره انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف
بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا و
هم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول
التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون
على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل عن سلف في غيره يفيد القطع بصحته و
ذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم
الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر في هذا العصر وكذا تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا
العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار
حتى حصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى على الجزاد على ملتهم ليس من احدى القبيلتين
اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف

من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما انتهى ومن شروط التواتر استنادهم اي الرواة الى الحس اي يكون علمهم الحاصل بالخبر مستندا الى الحس اذ الاتفاق على الخبر بسبب العقل كحدوث العالم مثلا لا يفيد القطع لعدم مدخلية العقل في النقل ومنها عدم كون المخبرين ظانين ومستند ظنهم امر واحد بل لا بد كونهم عالمين او ظانين مع اختلاف حصول اسباب الظنون وتعدده ليمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به عجيبا غريبا كما لو اخبروا بركوب شخص ذي عشرة راس على حمار ذي رجل واحد وعشرة اذان ونحو ذلك لكن مع ملاحظة الموارد اذ قد لا يكون في المخبر به غرابة في بعض الموارد كما اسند امر غريب الى نبي او وصي ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر هذا الشرط للسيد المرتضى رضي الله عنه كما سيجيء قيل ان هذا الشرط اغلبي اذ قد يمكن حصول القطع للمسبوق بالشبهة او التقليد ايضا والمصنف لم يتعرض لبعض الشروط لعدم وقوعه غالبا واشترط البعض شروطا اخرى من الاسلام والعدالة واختلاف النسب وفسادها اوضح من ان يذكر وقال البعض اقل العدد الذي يحصل به التواتر خمسة او ستة او اثنى عشر او عشرون او اربعون او ثلث مائة او ثلثة عشر على اختلاف الآراء والحق عدم اشتراط العدد فيه واليه اشار بقوله **وحصر اقلهم في عدد مجازفة** اي دعوى بلا دليل كبيع المجازفة بمعنى غير وزن ولا كيل بل المناط فيه هو حصول العلم من جهة الكثرة وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون آخر **قول المخالفين** كالحاجبي والآمدي وغيرهما باشتراطنا معاشر الامامية دخول المعصوم في التواتر **افتراء** لا اصل له ولم يقل به احد منا قيل العلامة نسب هذا القول الى ابن الراوندي **نعم شرط السيد المرتضى رضي الله عنه ووافقه المحقق ممن تاخر عنه عدم سبق شبهة تؤدي الى اعتقاد نفيه** اي نفي الخبر وانما اشترط ذلك ليندفع كلام الكفار في تواتر معجزات النبي وكلام المخالفين من اهل السنة والخوارج في تواتر النص الوارد على واقعة خم غدير على الوصي حيث قال الكفار لو تواترت معجزات النبي مثل شق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وغيرها لو صلت الينا ولحصل لنا العلم مثلكم وكذا قال العامة والخوارج في وصاية على امير المؤمنين ع فاجاب السيد بان قبل

هذا الخبر فقد حصل لكم الشبهة والتقليد باعتقاد ديانا في هذا الخبر فكيف يحصل لكم العلم اذ عدم سبق الشبهة الكذائي من شروط العلم اما الكفار فقد اشتبه عليهم ان مثل تلك الخوارق يمكن ظهورها على يد الساحر ايضا واما العامة فقد اشتبه عليهم الاجماع على خلافة ابي بكر على انا نقول حصول العلم لشخص دون شخص لا يقدح في التواتر اذ يجوز عدم حصول العلم بوجود مكة لمن كان وراء الجبل ولم يبلغ اليه الخبر بوجودها نحو بلوغه الينا اما لو بلغ الخبر اليه ايضا لحصل له العلم ايضا تتميم واعلم ان التواتر اما لفظي او معنوي فالاول ما كان اللفظ او الالفاظ المنقولة فيه قطعية سواء كان المعنى ايضا قطعيا ام لا والثاني ما كان المعنى فيه مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه لتصادقهما على ما كان اللفظ والمعنى كلاهما فيه مقطوعا كقوله تعالى قل هو الله احد ولا اله الا الله فهو متواتر لفظا ومعنى اما لفظا فلانه قرآن وقد ثبت تواتره اما معنا فلانه لم يختلف احد من اهل الاسلام وتواترت رواياتهم على انه يدل على نفي الاضداد والانداد له تعالى وصدق الاول دون الثاني على بعض القرآن مما تواترت الفاظه دون المعنى وصدق الثاني دون الاول كشجاعة علي ع فانه قد تكثر الاخبار في وقائعه واختلفت كما روي انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا فحصل الجزم والقطع بذلك القدر المشترك وبسبب كثرة الاخبار وان كانت مختلفة لم تبلغ حد التواتر انه ع كان اشجع الناس ثم اعلم ان التواتر اللفظي على ما افاد شيخنا السيد ابراهيم المنسوب الى القزوين اعلى الله درجته في اعلى عليين في ضوابطه منحصر على ستة انحاء والتواتر المعنوي على صور اربعة اما الستة الاولى فبيانها ان الناقلين اما ان ينقلوا الخبر باللفظ الواحد من دون تغير فيه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وهو الاول منها والثاني ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة المترادفة المعنى مثل ان ينقلوا ويقول البعض سمعته يقول الهر طاهر والآخر سمعته يقول السنور طاهر والآخر السنور نظيف والآخر الهر نظيف وهكذا والثالث ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة الغير المترادفة لكن تدل المجموع على القدر المشترك بالالتزام مثل ان ينقلوا سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة لا تشربه والآخر يقول سمعته يقول لا تتوضأ منه والآخر لا تحمله والآخر اهرقه وهكذا فهذا المجموع تدل بالالتزام على نجاسة الماء القليل والرابع ان ينقلوا الالفاظ المختلفة الدالة على القدر المشترك بالتضمن كما اذا قال واحد منهم ضرب زيد عمرا والآخر ضرب زيد بكرا والثالث ضرب زيد خالدا وهكذا وبهذا المجموع يحصل القطع بضرب زيد بالتضمن وان لم يحصل العلم بالمضروب والخامس ان ينقلوا الالفاظ المتفاوتة الدالة على القدر المشترك بالمطابقة والالتزام كما اذا قال احدهم سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والآخر سمعته يقول اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فهذان القولان يدلان على نجاسة الماء القليل لكن دلالة الاول مطابقة والثاني التزام ان قلنا ان دلالة

المفهوم التزامية والسادس ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالمطابقة والتضمن كما اذا قال احد قد وقع الضرب اليوم
من عمرو والآخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا فالقولان دالان على وقوع الضرب من عمرو لكن الاول بالتضمن والثاني بالمطابقة
ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والآخر بالالتزام وغير ذلك واما الانواع الاربعة للمتواتر المعنوي
فالاول ان يكون المعنى المنقول في واقعة واحدة كما اذا اخبر كل الناقلين عن موت زيد او شجاعة رستم او سخاوة حاتم و
الثاني ان يكون المعنى المنقول في وقائع متعددة يدل كل واحد من الوقائع على المعنى بالتضمن مثاله كالرابع من امثلة
الاول والثالث ان يدل كل من الوقائع على المعنى بالالتزام كان ذكر واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل والآخر غزوة بدر
والآخر غزوة احد بكذا فيحصل منه العلم الاجمالي بشجاعة علي ع والرابع دلالة المجموع من حيث المجموع على المعنى
بالالتزام كما اذا قال احدهم قتل زيد عمروا في حرب كذا والآخر قتل زيد بكرا في حرب آخر وهكذا فيحكم العقل
بشجاعة زيد لا ان هذه الافعال وقعت منه بالاتفاق هذا ويمكن زيادة الاقسام ههنا ايضا لكن التفصيل
لا يفيد انتهى مفاد كلامه وما اي الخبر الذي لم يتواتر ولم يبلغ رواته على حد التواتر قلت او كثرت فهو
خبر آحاد والمستفيض ما زاد نقلته على الثلثة وهو قسم من الآحاد كما هو ظاهر كلام المصنف في الوجيزة وكلام الاستاد
العلامة مدظله في شرحها فلا واسطة بين المتواتر والآحاد كما قيل ولا يفيد الخبر الواحد بنفسه من حيث هو لا من حيث القرائن
الا ظنا ومراتب الظنون مختلفة كالمتاخم للجزم وغيره ومدعي ان الآحاد تفيد القطع مكابر لا ينبغي ان يصغى اليه
واعلم ان المذاهب في خبر الواحد اربعة على ما ذكرها الشيخ في العدة الاول انه يفيد العلم عند انضمام القرائن
فقط وهو المختار كما سيجيئ من المصنف والثاني يفيد العلم مطردا بمعنى انه متى حصل خبر الواحد حصل العلم والثالث
انه يفيد العلم على الاطراد والرابع انه لا يفيده اصلا وانما يفيد الظن ان حف بالقرائن ثم ان القول بافادة
الخبر الواحد العاري عن القرائن العلم اذا كان المخبر غير عادل لم يذهب اليه ذاهب ولكن لم يعهد عن احد اشتراط
العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية كما صرح به صاحب القوانين فمحل النزاع هو الخبر الغير المحفوف بالقرائن
الخارجية اذا كان المخبر عادلا فذهب المحققون الى انه لا يفيد العلم وان كان المخبر عدلا وقال بعض اهل الظاهر
بافادته العلم في كل شيء وقال البعض بافادة العلم في بعض الاشياء والاقرب هو الاول لانه لو افاد العلم
لاجتمع النقيضان لو اخبر عادل بخبر وعادل آخر بخبر مناقض للاول ولا ريب في امكانه بل هو واقع اما
الامكان فيدل عليه ما ورد في مقبولة عمر بن الحنظلة قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا
فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما

وجد فيهما في الحديث وادر عنهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الحكم الذي حكم به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به
من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الحديث وغير ذلك من الاحاديث
تدل على المطلوب واما الوقوع فهو ايضا كثير نحن نذكر واحدا منها بطريق المثال وهو انه روى محمد بن بابويه في
الفقيه والخصال ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة والسند في الخصال صحيح باصطلاح المتأخرين
وقد علم انه التزم في الفقيه انه لا يروي فيه الا الاخبار المعلوم الصدور عن الائمة وروى محمد بن يعقوب الكليني في
الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب المسطور مثل ما التزمه الشيخ الصدوق
في الفقيه ولا ريب ان صدق خبر احد العادلين يستلزم كذب الآخر لان على خبر الكافي يلزم كون يوم الاحد
يوم الغدير ثامن عشر ذي الحجة وهكذا الدلائل على المطلوب وافرة وقد استوفى الكلام فيه بأحسن المرام العلامة
صاحب العماد في اساس الاصول واذا عرفت هذا فلا تصغ الى من يقول بعدم تحقق الخبرين المتناقضين المعادلين
قياسا على المتواتر في جواب الشبهة السوفسطائية ويفيده اي خبر الواحد قد يفيد العلم ان حف الخبر بالقرائن
سواء كان المخبر عدلا او فاسقا وتقييد الحاجبي بالعدل غير مستقيم الا بالتكلف الذي اورده العضدي و
مثلوا المحفوف به القرائن بما لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ و
جنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة بغير موت مثله وكذلك الملك واعيان مملكته
فيحصل العلم بصحة ذلك الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك ولا ريب بل
قد يحصل من دون ذلك وما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم بانه يجوز ان يكون قد غشي عليه فافاق
او مات ولد آخر فجأة واعتقد المخبر انه هو المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية
وكذا ما قيل ان ذلك العلم حصل من القرائن لا من الخبر كالعلم بتخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن
من الثدي ونحوها اذ القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بان العلم قد حصل بالخبر بضميمة القرائن لانه لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر وبهذا ظهر تزييف ما قال المصنف ره في الحاشية من ان الاستدلال بالمثال المشهور لا يحسم
مادة الاشكال وبالجملة حصول العلم فيما نحن فيه ضروري لا يقبل التشكيك واليه اشار بقوله والمنازع
في افادة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن العلم مباهت اي بهتان ومكابرة ساقطة عن درجة الاعتبار
اعلم ان الشيخ قد ذكر ان ما يدل على صحة ما تضمنه الاخبار التي تفيد العلم موافقة الخبر للكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع

والعقل ثم قال وهذه القرائن كلها تدل على صحة ما تضمنته اخبار الآحاد ولا يدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضا لا نتيظر فيه انتهى ما نقل عنه ولهذا قال البعض بعدم وقوع الخبر المحفوف بالقرائن القطعية في الشرعيات قال المحقق ابو القاسم بن حسن الجيلاني في قوانينه اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين وللمقاربين عهد الائمة ع مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلية واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا ثم قال بعيد هذا فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه انتهى **فصل** يجوز التعبد بمعنى ان يوجب الله تع علينا العمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم عقلاً اجماعاً منا بلا نكير سوا ما حكاه المحقق عن ابن قبة وعليه اكثر المخالفين ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو علي الجبائي من المعتزلة وغيره لنا ان التعبد به واقع كما ستعرف فيكون ممكنا لا محالة والتكليف بالممكن لا يستلزم المحال وان الخبر الواحد لا يفيد الا ظنا فلو كان التعبد به ممتنعا لكان الامتناع لسبب ظنيته دلالته فيلزم ان يكون العمل بكل الظنيات ممتنعا كالعمل بقول الشاهدين وبالآيات والاخبار المتواترة ظنية الدلالة فان مطلقها جميعها ظني وليس كذلك اما حجة المخالفين فهي انه لو جاز التعبد به لاجتمع النقيضان ولادى الى تحريم الحلال وتحليل الحرام اذا اخبر العادلان بالحكمين المتناقضين واجيب اولاً بعدم لزوم جمع النقيضين في الصورة المفروضة لانا في هذه الصورة نحن مكلفون بالتوقف او التخيير متى لم يوجد مرجح من العقل والنقل وثانيا بالمعارضة بالتعبد بقول المفتي لو افتى بتحليل شيء ثم بتحريمه لو اخطأ في فتواه الاولى وبالجملة فنحن مكلفون بالظاهر فما يظهر لنا بالادلة نعمل عليه حلالا او حراما وان كان في نفس الامر خلاف ذلك وفي صورة التعارض نتوقف او نتخير كما عرفت واختلف اهل الحل والعقد في وقوعه اي وقوع التعبد بخبر الواحد فمنعه السيد المرتضى رضي الله عنه وابو المكارم بن زهرة والقاضي ابو القسم عبد العزيز بن البراج ومحمد بن ادريس الحلي منا ومن العامة ابو بكر بن داود القاساني وفاقاً لكثير من قدمائنا هذا هو الباعث على نسبة المخالفين الى الفرقة الامامية رضوان الله عليهم منع العمل بخبر الواحد كما نقله الحاجبي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للروافض وكانهم توهموا انا متفقون على عدم العمل به وقال به اي بوقوع التعبد به المتاخرون من اصحابنا

كالمحقق والعلامة والشهيد ومن يحذو حذوهم ومنهم المصنف ره حيث قال وهو الاظهر بل هو المعمول به لكل
اصحابنا قديما وحديثا بلا نكير كما ستعرف بل لا يبعد دعوى التواتر المعنوي فيه كشجاعة علي ع بوجوه الاول الآيات كما قال
لظهوره قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الله امر بالتبين بخبر
الفاسق فخبر غير الفاسق لا يجب فيه التبين على مفهوم الشرط فحينئذ اما ان يجب قبول خبر العادل وهو المطلوب او لا فيكون العادل
اسوء حالا عن الفاسق وهو باطل ضرورة وفي هذا المقام تفصيل يطلب من المطولات و لقوله تع فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بقوله
لعلهم يحذرون ان الواجب على القوم ان يحذروا او يخافوا من انذار الطائفة واخبارهم بالخوف لهم لان لعل للترجي
وهو في حقه تع محال فيراد به الطلب اذ هو اقرب المجازات والطلب الذي هو اقرب مجازات الترجي لا يكون الا على
سبيل الوجوب لان المترجي من حيث هو مترجي لا يرضى بعدم وقوع مرجوه فثبت ان المراد بالطلب هو الوجوب فاذا
وجب الحذر على القوم باخبار الطائفة وجب العمل على خبر الواحد لان اخبار الطائفة خبر واحد البتة لان الطائفة
اسم للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد فما فوقه كما قاله عكرمة او للاثنين كما قاله عطاء او للثلثة كما قاله الزهري
او لان الفرقة اسم للجماعة اقلها ثلثة والطائفة بعضها وبعض الثلثة اما واحد او اثنان وعلى اي حال فاخبار
الطائفة ليس الا خبر الواحد فثبت المط واعترض عليه بوجوه الاول ان المراد بالانذار في قوله لينذروا انذار مجموع
الطوائف من كل فرقة فحينئذ لا يكون الانذار من الآحاد بل من المتواترات وفيه ان نسبة انذار الطائفة الى القوم
تقابل الجمع بالجمع لان القوم اسم جمع المقتضي للانقسام بان يكون انذار كل طائفة لفرقة طائفة باقية لتلك
الفرقة فلا يكون الانذار الا خبر الواحد وعليه يدل قوله اذا رجعوا اليهم لان المراجعة هي العود الى مكان نفر عنه فلو كان
المراد بالانذار انذار مجموع الطوائف لقوم فلا يصدق الرجوع لان الآتي الى قوم ابتداء ليس له القدوم لا الرجوع
فالاشكال لا يساعد قوله اذا رجعوا والثاني ان المراد بالانذار هو الفتوى لا الاخبار بقرينة التفقه واجيب بان التفقه
في اللغة التفهم وهو المراد والمعنى المصطلح بين الفقهاء مستحدث والثالث ان الانذار هو الخبر الخاص والمطلوب حجية خبر
العادل مطلقا واجيب لما ثبت كون الانذار حجة ثبت المطلوب اذ لا قائل بالفصل على ان عمدة الاحكام هو
الوجوب والحرمة وهما لا ينفكان عن التخويف فاذا ثبت دلالة الآية على قبول خبر الواحد فيهما ثبت فيما عداهما
بالاولوية والرابع ذكر اكثر المفسرين في شان نزول الآية ومنهم الطبرسي ره ان بعد نزول الوعيد الشديد في حق
المتخلفين عن غزوة تبوك كان متى يبعث رسول الله جيشا اسرع المؤمنون بامرهم الى النفر وانقطعوا عن استماع

الوحي ويتفقهوا في الدين فاما ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويقيم الباقون عند رسول الله ص ليتفقهوا او
ينفروا والباقون اذا رجعوا اليهم حتى لا ينقطع التفقه الذي هو الجهاد الاكبر فعلى هذا المتفقهون والمنذرون هم القاعدون
ليفيد التواتر واجيب بان الفرقة تطلق على الثلاثة فصاعدا فيدل الآية على ان الواحد او الاثنين الباقين من
الفرقة او خبر الذين نفروا الى الجهاد لكان اخبارهما حجة وهو المطلوب فتامل قوله تعالى ان الذين يكتمون ما
انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فرتب الله اللعنة على كاتم البينات
والآيات الدالة على نبوة محمد ص فيجب اظهارها على كل من شاهدها من النبي ص والغرض من الاظهار الا وجوب العمل عليه
والا لكان عبثا فيكون خبر الواحد حجة اذ المراد بقوله يكتمون اعم من ان يكونوا كثيرين او قليلين فتامل وكذلك
قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون والتقريب ما مر والوجه الثاني من وجوه جواز التعبد بخبر
ما اشار اليه بقوله ولما شاع وذاع عن اصحاب ائمتنا ومن يليهم من شدة الاهتمام باخبار الآحاد
وتدوينها والاعتناء بشانها نقلا وتصحيحا والبحث عن حال رواتها قدحا ومدحا وتعديلا و
جرحا وما ذاك اي الاهتمام المذكور الا للعمل بخبر الواحد وان لم يكن العمل به حجة لكان مثل ذلك الاهتمام عبثا و
ايضا اشتهر العمل عليه بين الاصحاب في كل عصر من تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار العمل
وما روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام بل وردت الاخبار عنهم تدل على
حجية خبر الواحد كما ستعرفها في الوجه الثالث فجميع ذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم على العمل به والوجه الثالث
الاخبار الدالة على حجية الآحاد فكثيرة نحن نذكر شيئا منها تيمنا وتبركا ومن لا يكفيه اليسير لا يجديه الكثير منها
ما في البحار نقلا عن امالي الشيخ باسناده المذكور عن ابي الحسن ع قال قال رسول الله ص من حفظ من امتي اربعين
حديثا مما يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما ومثل ذلك نقل عن صحيفة الرضا ع عن آبائه ع
وعن عوالي اللئالي ايضا ووجه الدلالة انه لو لم يكن خبر الواحد حجة لم يتصور انتفاع الامة بحفظه ولا يشمل هذا
خبر الفاسق لانه خارج بالاتفاق ومنها ما رواه الكشي بسند صحيح عن عبد العزيز المهتدي والحسن بن علي
بن يقطين قالا قلنا لابي الحسن الرضا ع انا لا نكاد نصل اليك فنسألك عن كل ما نحتاج اليه من معالم ديننا
افيونس بن عبد الرحمن ثقة ناخذ عنه ما نحتاج اليه من معالم ديننا فقال نعم وايضا بسند حسن عن عبد العزيز
قال قلت للرضا ع ان شقتي بعيدة فلست اصل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل
يقطين قال نعم قال مولانا محمد تقي المجلسي ره في روضة المتقين بعد نقل هذين الخبرين واعلم ان هذه الاخبار

واشالهما مما تقدم تدل على حجية خبر الواحد انتهى و ايضا ما رواه عن ابي الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث اسئله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على مسنّ في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله تعالى وهكذا الروايات بينظار وقد لا يبقى لمن تتبعها ريب في حجية خبر الواحد انشاء الله تعالى والوجه الرابع الادلة الدالة على حجية الظن المجتهد في زماننا تدل على حجية الخبر الواحد اذ هو ايضا لا يفيد الا ظنا واحتجوا على حجية الظن بوجوه الاول لو لم يجز العمل بالظن لزم اما التكليف بالمحال او سقوط التكليف راسا بيان ح للملازمة ان اكثر الاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين طريق العلم اليها مسدود في زماننا لفقدان التواتر وانتفاء طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد الا نادرا ووضوح ان اصالة البرائة لا تفيد الا الظن وان الكتاب ظنّي الدلالة فاذا كان الحال بهذا المنوال فالتكليف بتحصيل العلم بالاحكام تكليف بالمحال لا محالة وعدم تكليفه مع عدم جواز العمل بالظن بالاحكام يوجب سقوط التكليف والثاني لو لم يجز العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل كما صرح به العلامة في النهاية وغيره بيانه ان المراد بالترجيح هو الاختيار وبالمرجوح ان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه وبالراجح ان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ولا ريب ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح لشبهه الكذب بل هو هو فيكون قبيحا عند العقل بالنسبة الى الفتوى والعمل بالراجح اذ هو حسن وترك الحسن واختيار القبيح مما لا يجوزه عقل عاقل فتامل فيه والثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله تعالى مظنة ضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وفي هذه الوجوه الثلاثة ابحاث طويل الاذيال تركناها روما للايجاز تطلب من المطولات وأما حجة المانعين للعمل بخبر الواحد وجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهكذا الآيات الدالة على النهي والذم على اتباع الظن وخبر الواحد لا يفيد الا ظنا والنهي والذم على اتباع الظن يوجب حرمة العمل به والجواب ان النهي عن اتباع الظن انما هو في حصول العقائد لا في الفروع لجريانه فيها كما عرفت بل هو جار في الامور الدنيوية ايضا لشهادة العقل كما اذا حصل الظن بخبر المخبر بسمومية الطعام وجب الاحتراز عنه عند عدم ما يدل على خلافه واليه اشار بقوله والنهي عن اتباع الظن المستفاد من الآيات انما هو اي النهي في الاصول اي الاصول الدينية للحكاية عن الكفار يعني ان الله تعالى حكى عن الكفار وذمهم على ما يظنون ويعتقدون على مظنونهم وما نهي عن اتباع الظن في الفروع ايضا كما توهم والثاني ان الخبر الواحد يفيد الظن واصالة البرائة ايضا

يفيد الظن فالظنان متعارضان فيتساقطان فلا عمل بالخبر ايضا والجواب ان الظن الحاصل من اصالة البرائة
يضعف بعد ورود الخبر الواحد فيكون ظن الخبر اقوى من ظن البرائة الاصلية فلا تعارض واليه اشار بقوله
واصالة البرائة ضعيفة بعده اى بعد ورود الخبر اذ الاصل برائة الذمة عن التكليف ما لم يرد خبر
عن صادق واذا ورد فلا عمل على اصل البرائة والثالث انه يجوز ان يكون لخبر الواحد معارض اقوى منه
ونحن ما اطلعنا عليه فحينئذ العمل على خبر الواحد عمل بالاضعف مع وجود الاقوى وهو موهوم والجواب ما اشار اليه
وتجويز المعارض الاقوى من الخبر مع عدم وجوده بالفعل لا يمنع العمل عليه قبل ظهوره اى ظهور المعارض
نعم حين تحقق المعارض القوى بالفعل لا نعمل على الخبر اما مجرد الاحتمال فلا دخل له في المنع والرابع روى ان
النبي صلعم صلى الظهر ركعتين فقال ذو اليدين اخرباق للنبي صلعم اقصرت الصلوة ام نسيت فقال صلعم شيء من
ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فهذا يدل على ان الاحاد ليس بحجة والا لم يتوقف النبي صلعم بعد خبر ذي اليدين
والجواب توقف النبي لانفراد ذي اليدين بالخبر بين جم غفير من الصحابة فظن انه سهى او كذب ما حصل الظن
له صلعم حتى يعمل بمقتضاه على ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع وجوب العمل علينا بخبر الواحد فلا يلزم من عدم عمل
النبي صلعم عليه عدم العمل علينا واليه اشار بقوله والتوقف اى توقف النبي صلعم بعد خبر ذي اليدين لانفراده
اى ذي اليدين بالخبر والاعلام بين الاصحاب المشاهدين لفعله صلعم مع انه اى هذا الخبر مفيد لنا العمل بخبر الواحد
لان ضم الاثنين مع ذي اليدين لا يخرج الخبر عن الاحاد وقد عمل به النبي صلعم لا مضر علينا ان صح الخبر
وليس بصحيح لانه يثبت تجويز السهو والنسيان على النبي وهو برئ عنه عندنا **فصل** واعلم ان العلماء قد ذكروا
للعمل على اخبار الاحاد شرائط كلها بالنسبة الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط
واليه اشار المصنف بقوله المشترط للعمل بخبر الاحاد بلوغهم اى الرواة حين اداء الرواية وعقلهم
وذلك بالاجماع المنقول على عدم قبول خبر الصبي الغير المميز والمجنون المطبق واما المجنون الادواري فاذا انتفى عنه اثر
الجنون فلا مانع من قبول روايته حين اداها في وقت الصحة واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب جمهور
العامة عدم قبول روايته وهو الظاهر من كلام المصنف ره واحتجوا باصالة العدم وبان ادلة حجية خبر الواحد لم تثبت
شاملة للصبي المميز وبالاولوية بالنسبة الى خبر الفاسق بان خبره غير مقبول بدون التثبت مع انه مكلف
وباعتبار التكليف قد يعرضه خشية من الله فيكفه عن الكذب فخبر المميز لا يقبل بالطريق الاولى لانه ليس بمكلف و
يعلم انه رفع القلم عنه لا يعاقب على الكذب فتامل فيه ويعزى الى بعض المخالفين قبول روايته قياسا على

جواز الاقتداء به ورد اولا ببطلان القياس وثانيا بمنع الحكم في المقيس عليه وثالثا بوجود الفارق وهو تجويزهم الاقتداء بالفاسق دون قبول روايته هذا لو ادّى الرواية قبل البلوغ اما لو ادّاها بعده وتحمّلها قبله فلا مانع من قبول روايته اذا كان جامعا للشرائط المزبورة ولهذا قبلت الصحابة روايات ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم ممن تحمّل الرواية قبل البلوغ وهذا هو الوجه في اجماعهم على احضار الصبيان في مجالس الرواية لتسميعهم وهو الظاهر من كلام المصنّف ايضا لانه يصدق على مؤدّي الرواية حين البلوغ وان تحمّلها قبله بلوغ الراوي وردّ الصدوق رواية محمد بن عيسى عن يونس ليس من هذه الجهة كما توهّم

وعدالتهم اي الرواة هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب وظاهر كلام المصنّف لكن الحق ان الراوي ان كان ثقة في الرواية متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه يقبل روايته وفاقا للشيخ والمصنّف في المنتهى وصاحب القوانين وغيرهم من المحققين والدليل عليه عمل الطائفة على اخبار العامة الذين رووا عن ائمتنا عليهم السلام وعلى اخبار الفطحية والواقفية والناووسية ممن ليس باثنى عشري وظاهر انهم ليسوا بعدول بالمعنى المتنازع فيه قال الشيخ في العدّة فاما من كان مخطيا في بعض الافعال وفاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب ردّ خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم قال المصنّف في المنتهى بعد نقل هذه العبارة انه غير بعيد وغير ذلك من الدلائل مستخرجها العبيد هذا في شرح الايمان وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الدلالة ان الفاسق من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة لعدم الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار وفيه منع اطلاق الفاسق حقيقة على فاسد العقيدة الغير العاصي بجوارحه ولو سلم فتوثيقه وتفحّص حاله وخبره الضابطين تبيّن وتثبّت فالآية تدل على قبول خبر غير العادل بالمعنى المتنازع فيه وتمام القول فيه ياتي في الشرط الآتي ثم ان عدالة الراوي تعرف بالملازمة والصحبة المتكررة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهار عدالته بين العلماء والمحدثين كالصدوق فان اشتهاره بها كاف في توثيقه وبالقرائن مثل كونه مرجعا للعلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل وبتزكية العالم بعدالته مثل ان يقول هو عدل او يقبل شهادته ونحو ذلك وضبطهم اي الرواة والمراد بالضبط

غاية ذكره وحفظه على سهوه ونسيانه ولا خلاف في اشتراط الضبط اذ غير الضابط قد يسهو فيزيد في الحديث
وينقص الخبر ويبدل فيوجب الاختلال في الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها فيحصل الاشتباه
في سند الحديث وصحته وضعفه وليس المراد بالضبط من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم من
السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر ويعرف الضبط بممارسة حال الراوي واختبار رواياته و
اعتبارها برواية الضابط ان ثبت موافقتها ولو من حيث المعنى وبشهادة العدول كقول علماء الرجال في حقه انه ثقة
فهذا يدل على العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط لا يقال العدالة كافية عن الضبط فلا حاجة اليه في اشتراطه
لان العدل قد يسهو ايضا ولهذا قيل بكتابة الحديث بمجرد السماع وحفظه ودرسه بحيث يحصل له الاعتماد

ايمانهم اي الرواة والمراد بالايمان كون الراوي اماميا اثنى عشريا ولما كان هذا الشرط النفي عن شرط
الاسلام لدخوله فيه اعرض عنه المصنف ره اعلم ان هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ومقتضاه عدم العمل باخبار
المخالفين لمذهبنا الاثنى عشري سواء كانوا من العامة او من سائر الفرق الشيعة من الفطحية والاسماعيلية والواقفية
والناووسية وغيرهم مستندهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية لشمول الفاسق كل من خالف الحق وفيه ما عرفت
من منع اطلاق الفاسق حقيقة على المخالف المؤمن الغير العاصي بجوارحه ولو سلم فلا دلالة للآية على عدم
قبول رواية المخالف اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع من التثبت في خبره ولو اجمالا كما ستعرف
فالحق العمل على اخبار الموثقين وان كانوا مخالفين لوجوه الاول آية التثبت لانه لو قلنا بصدق العدالة مع
فساد العقيدة فعدم اطلاق الفاسق عليهم فالآية تدل على حجية اخبارهم بالمفهوم وان قلنا بعدم صدقها
عليهم بكونهم فساقا لفساد عقائدهم فمنطوق الآية تدل على حجية اخبارهم لان توثيقهم ايضا نوع من التثبت
لان التثبت اما ان يكون بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في غيره حتى حصل التثبت في
حال الرجل واطمانه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وقد نص اصحاب الرجال
بتوثيق بعضهم بهذا حقق المحقق ابو القاسم الجيلاني لا زال روحه مشمولة بالمراحم الرباني والثاني ما روي
عن الصادق ع انه قال لو نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع
فاعملوا به والثالث عمل الطائفة على اخبار العامة وسائر فرق الشيعة الغير الاثنى عشرية اما عملهم على
اخبار العامة فلما قال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن المعصوم اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا

الى ما رووا عن علی ع فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب
ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما عمل الطائفة
على اخبار فرق الشيعة الغير الاثنى عشرية فكما قال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزه وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة و
الطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى وبهذا ظهر عدم اشتراط الاسلام في الراوي وما استدل
عليه باية التثبت لطريق الاولوية بانه متى لم يقبل خبر الفاسق فعدم قبول خبر الكافر يكون بالطريق الاولى فهو
ممنوع اذ قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب ولو قيل سلمنا عدم تبادر
الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه ايضا قلنا غاية الامر فيه الشك لاحتمال كون الفاسق كافرا والاية
تدل على تعلق الحكم على من هو فاسق في نفس الامر لا من هو محتمل الفسق فما لم يثبت فسقه نعمل بخبره فتامل
والرابع الادلة الدالة على حجية الظن فمتى حصل لنا الظن بخبر المخالف فلنا العمل عليه بمقتضاها وبما بيناه من
الادلة على المطلوب ظهر تزييف ما طعن الشارح رحمه الله على الشيخ والمصنف بان الحكم بعدالة الفاسق
في افعال الجوارح والقول بقبول روايته عجيب من الشيخ والحكم بعدم الاستبعاد بعيد من المصنف فانه لما كان
فاسقا ومرتكبا للمحرم دينا مع علمه بانه حرام يورث الشبهة البتة فان القطع بالفسق يزاحم الظن بصدق
خبره من حيث انه خبره وان احتمل ان يحصل الظن بالصدق بالقرائن الخارجية والكلام في خبره من حيث
انه خبره انتهى لان المراد بالعدالة العدالة المطلوبة في الرواية وهو كونه ثقة متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا
بالجوارح لا ما هي معتبرة في الشهادة فلا باس بقبول روايته كما عرفت لانا علمنا بتواتر اخباره وتظافر اثاره انه
لا يقول من تلقاء نفسه ويتفوه بما سمعه من دون تغيير وتبديل ومع ذلك روايته غير مخالف لعمل الطائفة
فلا باس بالعمل على خبره ورب فاسق بالجوارح لا يتفوه باللحن ابدا بل يعده عارا بل يتهيؤن عليه القتال
واما القرائن فقال الشيخ ايضا مفاد كلامه ان القرائن المقترنة بالخبر الدالة على صحتها اشياء مخصوصة
من موافقة الخبر الكتاب والسنة والاجماع والعقل والتواتر ونحن نعلم انها ليست في جميع المسائل التي
استعملوا فيها اخبار الاحاد لانها اكثر من ان تحصى انتهى فطعن الشارح مبني على عدم فهمه كلام الشيخ

قدس سره واكتفى الشيخ ابوجعفر الطوسى عن شرط الايمان بالعدالة اى باشتراط العدالة فانه قال
عدالة الراوى بمعنى كونه ثقة متحرزا عن الكذب تغنى عن اشتراط الايمان فان رواية فاسد العقيدة مع
عدالته معتبر كما عرفت مستقصى محتجا اى الشيخ بصيغة اسم الفاعل بعمل الطائفة بخبر ابن بكير وهو فطحى و
خبر سماعة بن مهران وهو واقفى و خبر بنى فضال اى ابناء الحسن بن على بن فضال وهم احمد ومحمد و
على كلهم فطحيون واضرابهم كعلى بن حمزة وعثمان بن عيسى الطاطريين كما مر فلو كان الايمان شرطا
فى الراوى لما عملت الطائفة على اخبار هؤلاء وليس فى آية التثبت حجة على الشيخ جواب عن توهم
متوهم ان الآية تدل على شرط الايمان فى الراوى اذ هى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وغير المؤمن
فاسق فاجاب بان هذه الآية ليست صالحة للحجية على بطلان قول الشيخ لمنع صدق الفاسق على
المخطى فى بعض الاصول بعد بذل مجهوده اى المخطى حاصله ان الآية تنطق بعدم قبول خبر الفاسق
ولا لصدق الفاسق على من اخطأ فى بعض قواعد الاصول بعد بذل جهده فى تحقيق الحق وادى نظره الى ما وصل اليه و بعد نص
الاصحاب على توثيقه اى ذلك المخطى لان علماء الرجال قد وثقوا هؤلاء القوم الذين عمل الشيخ على اخبارهم
وما قال الشارح السندى ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله سواء كان بعد بذل الجهد اولا غير مسموع لما
عرفت وستعرف من كلام الماتن ولو جامع التوثيق التفسيق بان يصدق الفاسق على من وثقه الاصحاب
وفى بعض النسخ والا اى وان لم يمنع صدق الفاسق على المخطى لا يرتفع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين
من اصحابنا الذين وثقهم علماء الرجال وانما قال اكثر الموثقين لان بعضهم علم عدم فسقهم بتزكية المعصوم
واما ما ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان بن عثمان والمراد ببعض المحققين على ما فى الحواشى هو
العلامة طاب ثراه نقل عنه ولده فخر المحققين حكى الشهيد الثانى فى فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين
انه قال سألت والدى عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
الآية واى فسق اعظم من عدم الايمان مع توثيق الاصحاب له اى لابان بن عثمان فلو ثبت ما نقل
عن بعض المحققين فى ابان لم ينهض حجة على الشيخ خبر لقوله ما ينقل لانه مسئلة اجتهادية و
من اجتهد وحصل له الظن فهو حجة عليه فقول الغير لا يجرى دليلا عليه وحاصل عبارة المتن انه دفع دخل كانه
قد منعت بجمع التوثيق مع التفسيق وقد جمع فى ابان بن عثمان فاجاب بانه لا ينهض حجة على من لم يقل باجتهاده
واما الضبط الذى اشترط فى العمل باخبار الآحاد فالمراد به غلبة الذكر على السهو كما مر منا ايضا و

وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه اى الضبط لمنعها اى العدالة عن نقل ما لم يضبط من الرواية الظان
الشهيد الثانى على ما نقل عنه عن شرح دراية الحديث حاصله ان اعتبار العدالة يغنى عن اشتراط الضبط لان العدل يمنع
عن رواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر فذكره تاكيد او جرى على عادة القوم بانهم يذكرون الضبط فى الشروط مع
عدم الحاجة اليه ورد اى هذا الظن بعدم منعها اى العدالة عن نقله اى نقل ما لم يضبط ساهيا
عن انه اى المروى غير مضبوط والسهو لا ينافى العدالة او غيره فالرابط الضمير المستتر فى قوله ضابطا
اما راجع الى الحديث او الى المحدث ففى العبارة استخدام وحاصل المراد ان اشتراط الضبط فى الراوى انما هو للاحتراز
عن السهو فان العادل قد يسهو فيزيد وينقص فى الرواية فيختل الاحكام والسهو لا ينافى العدالة وقد مر هنا
فتذكر فصل فى ان العدل الواحد الامامى لو زكى الراوى فهل يكفى تزكيته فى قبول روايته ام لا بل يحتاج
الى مزكى عادل آخر واليه اشار بقوله تزكية العدل الواحد الامامى كافية فى الرواية وفاقا للشيخ
ابى جعفر الطوسى والعلامة الحلى فى التهذيب وسائر المتاخرين وهو الاقرب لانه قد ثبت حجية الظن فى الاحكام
عند انسداد باب العلم ولا شك بحصول الظن بصدق الراوى حين زكاه عدل واحد وهذا الظن يلازمه الظن بصدق
الرواية فيحصل الظن بالحكم المستفاد منها فيكون حجة خلافا للمحقق ابى القاسم نجم الدين صاحب الشرائع واتباعه حيث
قالوا لا يقبل فى الرواية الا ما يقبل فى الشهادة وهو تزكية العدلين واختاره شيخنا صاحب المعالم واستدل بانه شهادة
وكل شهادة لا يقبل فيها الا اثنان وفيه منع كلية الكبرى كما ياتى والا اى وان لم تكن تزكية الواحد الامامى كافية فى الرواية لزم
الاحتياط فى الفروع الذى هو التزكية لان التزكية شرط فى الرواية وشرط الشئ فرعه على الاصل الذى هو الرواية
فلما قبل فى اصل الرواية الراوى الواحد قبل فى فرعها الذى هو التزكية ايضا المزكى الواحد بطريق الاولوية فلا يرد ان
هذا الاستدلال يرجع الى القياس وفيه بطلان زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى مجرد الدعوى لا دليل عليه من عقل ونقل
على ان الاولوية ممنوعة لجواز ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة فلا
يعتبر فيه التعدد وخبرا بخلاف الفرع وهو التزكية لاحتمال كونه شهادة كذا قيل ولدلالة آية التثبت على قبول خبر
الواحد فانها تدل على التبين عند مجئ الفاسق بخبر فيدل بمفهومها الشرط على انه لو جاء غير الفاسق سواء كان عدلا او
او غيره فلا يجب التبين فيقبل والا لكان اسوء حالا من الفاسق وهنا بحث الا ما خرج بدليل كالشهادة
حاصله انه وان كانت الآية تدل على قبول تزكية الواحد عموما الا انه خرج عنها الشهادة بدليل كالاجماع كما ادعاه بعضهم
وغيره فلا يقبل فيها الا شهادة عدلين قالوا اى الذين اعتبروا فى تزكية الراوى شهادة عدلين ان تزكية الراوى فرد خبر

خبر شهادة ولا بد في الشهادة من تزكية العدلين فيكون في تزكية الراوي ايضا معتبر شهادة عدلين فلا يكفي
الواحد في التزكية قلنا ممنوع ان كل خبر شهادة بل اكثرها اي الاخبار غيرها اي غير الشهادة كالرواية
ونقل الاجماع وتفسير المترجم فانه يقبل تفسير مترجم واحد واخبار الطبيب باضرار الصوم واخبار الاجير
بايقاع الحج الى غير ذلك كاخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بما شك فيه واخبار العدل
العارف بالعلامات بالقبلة لجاهلها وغير ذلك فان جميع تلك الاخبار لا تسمى شهادة فانتقض كلية الكبرى وقد بسطنا
الكلام فيه اي في هذا البحث في مشرق الشمسين فليطلب منه واذا تعارض الجارح للراوي والمعدل له
بان يقول الجارح ان الراوي فاسق ويقول المعدل انه عادل ففيه اقوال قيل يقدم الجارح وقيل لا مرجح بالذات
لاحدهما بل المرجع الى المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فعليه العمل والا فالاصل التساقط ويرجع الى الاصل
فان كان الراوي مسبوقا بالعدالة يحكم بها وان كان مسبوقا بالفسق يحكم به للاستصحاب وقيل ان امكن الجمع بينهما بان
لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر رجح الجارح وان لم يمكن الجمع بينهما يرجع الى المرجحات الخارجية كالكثرة والاعدلية
والاورعية وغيرها ثم الى الاصول وما امكن الجمع بينهما اشار المصنف اليه بقوله ولم ينحصر نفيه اي نفي المعدل في
ذكر السبب مثلا ان يقول الجارح في حق راو معين انه قذف يوم الجمعة وقت الظهر مثلا بذكر السبب ويقول المعدل
بعدالة ذلك الراوي بنفي قول الجارح مطلقا بدون ذكر السبب بان يقول انه عادل ففي هذه الصورة
رجح قول الجارح على المعدل لانه يمكن الجمع بين القولين ولا يلزم من العمل على قول الجارح تكذيب
المعدل اذ يجوز عدم وجدان المعدل اسباب جرحه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومن لم يطلع
على ما يوجب الفسق بالنسبة الى شخص يجوز له تعديله وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم
وقول الشيخ انه ضعيف وذلك لجواز عدم اطلاع المفيد على ما اطلع عليه الشيخ قال شيخنا السيد ابراهيم القزويني
في ضوابطه والحق ان يقيد في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يعدله المعدل في
ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرجل من الفسق الى العدالة فعمل جامعا لكن لو كان
في زمان وان كان تفسيق الجارح مؤخرا حكمنا بفسقه ولو كان كلاهما مطلقا قدمنا الجارح ايضا اذ الغالب ان
مرجع قول المعدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح انتهى ما اردنا نقله من كلامه ومع وجود تمامه
اما لو لم يمكن الجمع بينهما فاشار اليه المصنف بقوله ومعه اي مع انحصار نفي المعدل يعني لو تعارض الجارح
والمعدل وانحصر نفي المعدل بذكر سبب ينفي قول الجارح كما انه يقول الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة

بشرب الخمر ويقول المعدل انى رأيته فى ذلك الوقت بعينه انه يصلى فيحتاج فى هذه الصورة الى المرجحات ففى
اى جانب يكون الاكثر الاورع يرجح ذلك الجانب والا يجب التوقف وبه قال السيد جمال الدين بن طاوس رح
الله روحه واختاره شيخنا صاحب المعالم والقول بالاطلاق سواء انحصر النفى ام لا متجه والحاصل انه
فى اى جانب يكون الاكثر الاورع سواء انحصر النفى اولم ينحصر يرجح ذلك الجانب وهو المتجه وفاقا لاكثر
المحققين مثاله ان داود بن كثير الرقى قد وثقه الشيخ ومدحه الكشى والعلامة وروى فى شأنه ان الصادق ع
قال انزلوا داود الرقى منى بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع
فلينظر الى هذا يعنى داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق فى الفقيه واما النجاشى فقد ضعفه وقال ابن الغضائرى
فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت الى روايته ويعد موثقا عادلا لما عليه الاكثر الاورع من الشيخ والعلامة و
الكشى مع الرواية ولا يلتفت الى ما قال النجاشى وابن الغضائرى سيما ابن الغضائرى قيل حالا يعتمد عليه
غالبا وان جرح ضعفه بتضعيف النجاشى المعتمد وهذا الاتجاه انما يتجه لو لم يكن زمان تحقيق الجارح موخرا
عن زمان تعديل المعدلين والا احتمل انقلاب حال الراوى من العدالة الى الفسق فتأمل جيدا ثم اعلم ان الاصوليين
قد اختلفوا فى قبول الجرح والتعديل اذا اطلق المعدل والجارح القول فى الراوى بان يقول انه عادل او
فاسق بدون ذكر السبب ففيه اقوال ثالثها القبول فى الجرح دون التعديل ورابعها العكس كلها للعامة
على ما نسب اليهم وقال العلامة ان كان المعدل والجارح عالمين بالاسباب قبل والا فلا واختاره المصنف
فى المنهية وفصل الشهيد الثانى بان المخبر له ان كان عالما بان المخبر موافق له فى اسباب الجرح والتعديل قبل
والا فلا واختاره شيخنا صاحب المعالم والمحقق ابو القاسم الجيلانى والعلامة السيد ابراهيم القزوينى اسكنهم الله
فى اعلى مدارج الجنان وهو المعتمد والوجه ظاهر لا يحتاج الى البيان **فائدة** اذا قال العدل حدثنى عدل
وكان المزكى والمزكى من اصحاب وقع الخلاف فى جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله
الجهالة وكذلك لو قال عالم فى كتابه فى حق حديث مجهول السند انه صحيح وما قال المحقق من الاكتفاء بقول العدل
حدثنى عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون
البحث فيه كالمجهول انتهى وفيه ان المحقق مع اشتراط العدالة فى الراوى وعدم انحصار لفظ اصحابنا فى

العدول كيف يسمع خبره فتأمل وبالجملة فاعلم انه لا يجوز العمل على قول احد من علماء الرجال في حق راوٍ من
ما لم يتفحص عن معارضه فان وجد فالعمل كما مر على المرجحات الخارجية والا على قول العدل كما ان العمل لا يجوز
بكل خبر بدون الفحص عن معارضه ولا بالعام بدون الفحص عن مخصصه **فصل** قد اصطلح المتأخرون من صحابنا
وقسموا خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في اتصافهم بالايمان والعدالة والضبط وعدمها على
اربعة اقسام اشار اليها المصنف بقوله **رجال السند** وهو لغة معتمد الانسان واصطلاحا طريق الحديث
اي جميع سلسلة سنده مع الاتصال الى المعصوم ان كانوا **اماميون اثنا عشريون ممدوحون بالتوثيق**
كأن يقول في حق الراوي انه ثقة فصحيح الحديث وما يجري مجراهما **فالحديث صحيح** وهذا على اصطلاح الحديث عند
المتأخرين واما قدماء الاصحاب يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير
من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من
الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن
عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائهم
على ما عده الشيخ في العدة او مثل وقوع الحديث في احد الكتب المعروضة على الائمة واثنوا على مؤلفيها ككتاب
عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع
او كونه مأخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وقيل على هذا
الاصطلاح للقدماء جرى ابن بابويه في الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح
المتأخرين او دليل **ومنه** اي بدون التوثيق عطف على قوله بالتوثيق اي كلهم اماميون ممدوحون بالفاظ
تفيد المدح المطلق لا التوثيق مثل ان يقال انه متحسن او حافظ او ضابط وغير ذلك **كلا او بعضا** متعلق بالمدح اي الكل
ممدوحون بالمدح المطلق او بعضهم **مع توثيق الباقين** اي البعض الآخر ممدوحون بالتوثيق **فحسن** اي الحديث
يسمى حسنا **او غير اماميين كذلك** اي كلا او بعضا اي ما كان كل رجال السند او بعضهم غير امامي **فموثق**
كذلك واشارة الى قوله كلا او بعضا الا الى المدح كما قاله مولانا الصالح الشارح **مع توثيق الكل فموثق** وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج و
احمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما اذا كان رجال السند متفرقين في الامامي الممدوح بدون التوثيق

وغير الامامي الموثوق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن وتترتب الثلثة اي الصحيح و
الحسن والموثق في القوة فالاول اقويها والآخر ادناها والوسط اوسطها عند المصنف ورجح البعض الموثق
على الحسن وسواها اي سوى الثلثة المذكورة ان قلنا العمل بالموثق كما عليه بعض اصحابنا او سوى الاولين
اي الصحيح والحسن ان لم نقل بالعمل على الموثق كما عليه البعض الآخر ضعيف لا يساعد له الحجية الا اذا اشتهر العمل به
بين قدماء الاصحاب وحينئذ يسمى مقبولا نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة
المعتبرة منها من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة
وغيرها من الادلة هذا ثم انهم ذكروا للخبر اقساما اخرى باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة المذكورة
بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ذكر تفصيلها وحدودها وظيفة علم الدراية وقد ذكرنا شيئا منها
في القوانين وفي شرح الوجيزة للاستاذ العلامة مد ظله من شاء فليطالعهما وانحاء التحمل اي تحمل الحديث واخذه
ممن ينقل الحديث عنه حتى يقبل منه وجوه بعضها متعلق بالرواية عن المعصوم وبعضها بالرواية عن الشيوخ وغيرهم
واما ما يتعلق بالرواية عن المعصوم فوجوه ايضا اعلاها السماع من المعصوم ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا
او نحوه بمعنى او شافهني او حدثني وكذا واما ما يتعلق بالرواية عن الشيوخ فهو في هذا الزمان اي زمان غيبة الامام ع
ستة لا بد للراوي واحد منها الاول السماع من الشيخ بان يقرأ الشيخ من حفظ او كتاب ويسمع التلميذ فيقول حين
الرواية سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماع التلميذ وحدث فلانا وانا اسمع ان قصد الشيخ اسماع غيره والثاني القراءة
عليه اي على الشيخ بان يقرأ التلميذ ويسمع الشيخ مع اقراره به وتصريحه بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان سكوت
الشيخ مع توجهه الى القراءة وعدم منع من الموانع يكفي ويقول التلميذ حين اداء الرواية قرأت على فلان واقربه او عرضته
او اخبرنا فلان قراءة عليه والثالث السماع اي سماع التلميذ بالتوجه التام بقراءة الغير على الشيخ والرابع
الاجازة بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني كذا والاكثر على قبولها وادعى جمع عليه الاجماع وقيل بعدم الجواز
ويجوز انا اجازة مشافهة لو حضر المستجيز وكتابة لو لم يحضر سواء كان المستجيز مميزا او لا وبالجملة فللاجازة انحاء الاول اجازة
معين بمعين نحو ان يقول اجزتك التهذيب او الكتب الاربعة الثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزتك الرواية
عن مسموعاتي ومقرواتي او مجازاتي فلا بد للراوي الاقتصار على ما ثبت عنده من مسموعاته ومقرواته ومجازاته الثالث اجازة
غير معين بمعين نحو ان يقول اجزت التهذيب او الكتب الاربعة لجميع الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين
كقولك اجزت مسموعاتي ومقرواتي لكل اهل زماني واول هذه الاربعة اعلاها والبواقي ادناها ومنع بعضهم ما عداه كما قال

المصنف في الوجيزة والخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة الحكم
في صحة الاصل الخامس المعين بحصول الاعتماد عليه بالمروي ثبت تواتره عن المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات نعم
يبقى اتصال السلسلة الى المعصوم وهو امر مطلوب تيمنا وتبركا فيقول المتحمل بهذا النحو اجاز في رواية كذا وكذا اجازة
الرواية اجازة والخامس المناولة اي اعطاء الشيخ التلميذ كتاب الحديث فهو اما مقرون بالاجازة بان يعطي التلميذ
كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته او غير مقرون
بالاجازة بل خال عنها بان يدفع الشيخ لتلميذه كتابا ويقتصر على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه
بذلك وقيل بالجواز والمتحمل بهذا النحو يقول حين الرواية حدثنا مناولة وما اشبه ذلك والسادس المكاتبة بان يكتب الشيخ
مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن الثقة بكتابته او كتب ان الفلان سماعي وهو ايضا على نوعين الاول المقرون بالاجازة
بان كتب اروه عني او اجزت لك روايته ولا نعرف في جواز الرواية بذلك خلافا بشرط معرفة الخط لياس من التزوير الثاني
غير المقرون بالاجازة خال عنها ففي الرواية بذلك خلاف والاكثر على الصحة وغير بعيد اذ الكتابة بالارسال قرينة على
الاجازة لكن معرفة الخط ضرورية للامن من التزوير ولذا اشترط البعض فيها البينة وبالجملة فالاعتبار على القرائن الدالة على صدوره
عن الشيخ او امره بها من الختم على خاتمته حين معرفة الخاتم بالوجه الاتم فالراوي لمثل هذه الرواية يقول كتب الي فلان
او حدثنا مكاتبة واولها اي اولى الستة المسطورة اعلاها وهو السماع من الشيخ وهو يقرء وجه الاولوية على ما افاده الشهيد قدس
سره ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه
ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا و
شغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قرائة هذه الاحاديث
مع العجز يدل على اولويته من قرائة الراوي والا لامرهم بها انتهى وقد تامل البعض في دلالة الصحيحة على المدعى والاول مع
تاليه وهو القرائة على الشيخ والسماع بقرائة الغير عليه اقواها اي اقوى الانواع المسطورة والوجه ظاهر بعد معرفة معانيها
والبواقي من الاجازة والمناولة والمكاتبة ادناها اي ادنى الانواع والكل من الاقسام الستة مرتبة في القوة و
الضعف على الترتيب الذكري فاقواها الاول ثم الاول فالاول وقد يزاد في الستة المسطورة سابع وهو الوجادة
بكسر الواو مصدر وجد يجد قالوا ان هذا اللفظ مولد غير مسموع من العرب الموثوق بعربيتهم وانما ولده العلماء كذا في الحاشية
وهو ان يجد الرجل الرواية بخط راويها معاصرا كان ام لا من غير اتصال للكتابة على احد الانحاء السابقة فيقول الواجد وجدت

بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي جواز الرواية بهذا النحو قولان قال المصنف في
الوجيزة اما الرواية فلا يجوز ولا عمل بالحديث المرسل وهو ما اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
او ذكرها مبهما لنسيان او غيره مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا هذا هو المتعارف في معناه عندنا وقال المصنف في
الوجيزة المرسل ما سقط من آخر السلسلة راو واحد فصاعدا وكيف ما كان ففي حجيته خلاف بين الخاصة والعامة فقيل
بالحجية مطلقا وهو منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا وابن الغضائري الى ابيه احمد ايضا وقيل بعدم الحجية مطلقا
واختاره العلامة الحلي احله الله دار الكرامة في التهذيب وقيل بالحجية ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسيل
ابن ابي عمير واختاره العلامة في النهاية وقال الشيخ بالحجية ان كان الراوي ممن يعرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا
والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وقال المحقق بالوقف لكن الاقرب هو التفصيل ما لم يعارضه ما هو
اقوى منه لان مناط العمل على خبر الواحد هو حصول الظن حين انسداد باب العلم كما مر غير مرة فلو ترك العدل في مقام
بيان الاحكام الواسطة او ابهمها مع انا نعلم بتصريح الاصحاب انه لا يرسل الا عن ثقة واجماع العصابة على تصحيح ما يصح
عنه وسكونهم الى مراسيله فلا ريب ح بافادة ذلك الظن بصدور الخبر ومضمونه مضافا الى ان العدل الذي ترك
الواسطة واعتمد على صدقها وتوثيق خبرها لا بد له من حصول الوثوق وان كان ذلك لا من جهة العدالة بل بالتثبت
والاعتضادات الخارجية فهذا لا يقصر عن خبر الفاسق بعد التثبت فما قال شيخنا صاحب المعالم ان تعديل الواسطة
على فرض تسليم شهادته على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح فليس مستندنا ذلك حتى
يلزم ما نفيه بل الدليل هو التثبت الاجمالي كما عرفت ولا شك ان خبر الفاسق مع التثبت مقبول فضلا عن المجهول
مع توثيق الاصحاب اياه وبالجملة حجية الخبر غير منحصر في الصحيح وخبر العدل لان العدالة انما اشترطت في قبول الخبر
لنفسه واما مع التثبت والاعتضادات الخارجية فلا حاجة الى العدالة في القبول كما ينطق آية النبأ فالمقصود انما هو
اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان مثلها صحيح في الاصطلاح والواسطة عادل والى هذا اشار المصنف
بقوله الا مع ظن عدم ارساله اي الراوي عن غير ثقة اي يحصل الظن بان الراوي لا يرسل الا عن ثقة فلا بأس
بالعمل بخبره المرسل كابن ابي عمير فقد ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة وذكر الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه وذكروا ايضا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وخبره ذلك وكذلك نظرائه مثل احمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم ولا يقدح في عدم ارساله عن غير الثقة روايته اي
رواية ابن ابي عمير عنه اي عن غير الثقة احيانا كما اظن فيه تعريض على المحقق حيث قال في المعتبر ولو قال مراسيل

ابن ابی عمیر یعمل بها الاصحاب منعنا ذلک لان فی رجاله من طعن الاصحاب فیه فاذا ارسل احتمل ان یکون الراوی عن
احدهم اذ المنقول عدم ارساله ای ابن ابی عمیر عنه ای عن غیر الثقة لا علم روایته عن غیر الثقة منها
بین لا یحتاج الی المبتین المطلب الثالث من المنهج الثانی فی الاجماع وهو فی اللغة العزم ومنه قوله تعالی فاجمعوا امرکم
وقوله لا صیام لمن لم یجمع الصیام ای لا یعزم وبمعنی الاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا ای اتفقوا علیه وفی الاصطلاح
قیل القائل الحاجبی هو اجتماع المجتهدین من هذه الامة ای امة محمد ص فی عصر من الاعصار لعدم
اشتراط اجتماع ما مضی او یاتی فی الاجماع والا لم یتحقق بعد اجماع علی امر من الامور الدینیة الاصلیة او الفرعیة لا الامور
العقلیة المحضة فبقوله المجتهدین خرج اتفاق العوام لعدم الاعتبار فی وفاقهم وخلافهم وبقوله من هذه الامة خرج
اجماع سائر الامم فانهم لا یقولون بحجیته واما الشیعة فیلزمهم القول بحجیة اجماع سائر الامم ایضا اذ مبنی حجیة
الاجماع عندهم هو دخول المعصوم واعتقادهم انه لا زمان خال عن وجود المعصوم نبی او وصی وما ذکره العلامة فی
اول کتاب النکاح من القواعد وغیره من ان عصمة الامة من خواص نبینا واعترض علیه الشارح المحقق الشیخ علی
انه مخالف لما اجمع علیه الامامیة فلیس مراد العلامة العصمة عن الخطاء بل المراد بها العصمة عن المسخ والخسف فان هذه
العصمة مختصة بامة محمد ص دون الامم السابقة کذا نقله المصنف فی المنهیة عن والده وهو عن مشائخه وهو الحق ایضا
لان شان العلامة بعید عن مثل ما فهمه الشیخ علی بالنسبة الیه فان المشهور من مذهبنا لا یکاد ان یخفی علی احد من العلماء بل
علی احاد الطلبة ان امة محمد ص غیر المعصومین ع غیر معصوم عن الخطاء فکیف یتوهم مثل ذلک بالنسبة الی العلامة
والانسب بمذهبنا الامامیة من عدم قول المعصوم عن الاجتهاد کما ستسمع فی آخر الکتاب انشاء الله تعالی
تبدیل لفظ المجتهدین فی تعریف الاجماع برؤساء الدین لیدخل المعصوم ویقال اجماع رؤساء الدین من هذه الامة
فی عصر علی امر فیه ان التخصیص بهذه الامة یخرج اجماع سائر الامم مع حجیته لما عرفت الا ان یقال المراد بالاجماع الاجماع الذی هو
من الادلة الشرعیة لنا واجماع الامم الماضیة لیس دلیلا لانا نثبت ان حکم به وفیه سلمنا لکن یخرج اجماع الانبیاء
السابقین علی نبوة نبینا فانه مما نثبت به نبوة محمد ص وهو من الاحکام التی نحتاج فیها الی الدلائل ثم ان اراد
برؤساء الدین کلهم کما هو الظاهر من اضافة الجمع فیخرج اجماع طائفة یکون المعصوم فیهم مع اختلاف
الباقین وهو اجماع وحجة وان اراد فی الجملة فیلزم کون اتفاق اثنین او ثلثة من رؤساء الدین اجماعا والقول
بواحد فالاولی فی التعریف ان یقال هو اجتماع جماعة علی امر دینی یکشف عن رضاء المعصوم الحکم به وحجیته ای الاجماع
عندنا معاشر الشیعة لکشفه ای لکون الاجماع کاشفا عن دخوله ای المعصوم وما یکون قول المعصوم فیهم

فلا ریب فی حجیته عندنا لما عرفت من حجیته قوله وفعله وتقریره قال الشیخ فی العدة ذهب المتکلمون باجمعهم و
الفقهاء باسرهم علی اختلاف مذاهبهم الی ان الاجماع حجة قال العلامة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سید الامة ومحمد
فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام فیهم فیکون حجة وقال المحقق فی المعتبر اما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله ع لما کان حجة ولو حصل فی اثنین لکان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله ع فلا تغتر اذاً بمن یتحکم فیدعی الاجماع باتفاق الخمسة و العشرة من الاصحاب مع جهالة اقوال الباقین الا مع العلم
القطعی بدخول الامام فی الجملة انتهی اقول علی هذا لا حاجة الی الاجماع وعده دلیلا مستقلا لان فی الحقیقة الحجة هو قول المعصوم
لا الاجماع لانا نقول قد لا یحصل لنا العلم بقول المعصوم بالذات بل نعلم قوله بواسطة من العلماء واتفاقهم علیه ولهذا جعلنا
حجة براسها قال الشیخ فی العدة فان قیل اذا کان المراعی فی باب الحجة قول الامام فلا فائدة فی ان یقولوا ان الاجماع
حجة او یعتبر و ذلک بل ینبغی ان یقولوا ان الحجة قول الامام ولا یذکروا قول الامام قیل له الامر وان کان علی ما تضمنه السؤال
فان لاعتبارنا الاجماع فائدة معلومة وهی انه لا یتعین لنا قول الامام فی کثیر من الاوقات فنحتاج الی اعتبار الاجماع
لیعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فیه ولو تعین لنا قول المعصوم الذی هو الحجة لقطعنا علی ان قوله هو الحجة
ولم نعتبر سواه علی حال من الاحوال انتهی ما اردنا نقله تحقیق المقام علی ما یکشف الغطاء عن وجه المرام انهم
قد اختلفوا فی الاجماع منهم من نفی امکانه ومنهم من نفی الاطلاع علیه ومنهم من انکر حجیته وادلتهم ضعیفة
سخیفة مستغرب والحق انه ممکن وواقع وحجة واما مدرک حجیة الاجماع فهو مختلف بین الخاصة والعامة اما الخاصة فلهم فی حجیة الاجماع
طرق ثلثة اولها منسوب الی القدماء وثانیها الی الشیخ وثالثها الی المتاخرین اما طریقة القدماء وهی انهم یقولون اذا
اجتمع علماء امة النبی ص علی قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسیدها فاذا ثبت
اجتماع الامة علی حکم ثبت موافقته لهم وهم یعتبرون فی حجیة المجمعین وجود شخص مجهول النسب واما طریقة الشیخ
فهو بعینه ما وافق طریقة القدماء وقال ههنا مسلک آخر محصله ان الطائفة اذا اجمعت علی امر مع عدم وجود خلاف
وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلک الاجماع اجماع وحجة تمسکا بما رواه
اصحابنا من المتواترات من ان الزمان لا یخلو من حجة کی ان زاد المؤمنون شیئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم
ولولا ذلک لاختلط علی الناس امورهم وبقضیة اللطف من ان اللطف واجب علی المعصوم لکونه حکیما وعبارة
فی العدة مختلفة نحن نذکر واحدا منها وهو الذی نقلوا اولا وهی انه اذا اتفق الامامیة علی قول ولم نجد آیة ولا سنة
مقطوعا بها سواء کان القطع مستندا عن تواترها اللفظی او کان باعتبار احتفافها بقرینة دالة علی صدق صدور

لا على صحته ولا على فساده ولم نعرف له مخالفا ايضا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فنحكم ان هذا القول قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او بغيره حتى يردهم ويردعهم من الضلالة الى الحق لو فرض بشرط ان يكون له معجزة تدل على صدقه او اداء الحق اللطف الواجب على الحكيم انتهى فلا يلزم عند الشيخ ان يكون الاجماع كاشفا عن قوله عم بنفسه بل قد يكون كاشفا بضميمة قاعدة اللطف وفي هذين الطريقين بحث يطلب من المطولات و اما طريقة المتأخرين في الاجماع فهي انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجتماع خواصه على مسئلة من المسائل مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك تحصيل العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال كل من تابعيه والمحصل لهم هو الحدس فلا يشترط فيه وجود مجهول النسب كما هو لازم في طريقة القدماء ولا يضر خروج معلوم النسب من الاجماع مثاله انه لو فرض فقيه له تلامذة كثيرة ثقات عدول لا يردون ولا يصدرون الا عن راي فقيههم ومعتقده فاجتمع تلك التلامذة على مسئلة من غير ان يسندوها الى فقيههم ولم نعلم مخالفا ايضا لاحدهم في تلك المسئلة فح يمكن العلم بجميع ذلك ان المسئلة التي اتفقت التلامذة عليها هي فتوى فقيههم وبهذا يحصل العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق عم مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث مرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول ومع ذلك لم يظهر منهم مخالفة في ان ذلك فتوى امامهم فحصل لنا العلم من جميع ذلك ان الفتوى هو قول الامام عم والمحصل لمثل هذا الاجماع هو الحدس الصائب لفقيه تام واسع نظره لكلام اصحابنا المتقدمين والمتأخرين واحاديث الكتب الاربعة وتحقق مثل هذا الاجماع في زماننا هذا ايضا ممكن بملاحظة تتبع اقوال العلماء وفتاويهم في مسئلة حيث افتى واحد بها ثم آخر ثم البعض الآخر حتى استوعبت الفقهاء بحيث لم يعرف لهم مخالف فيها ومع ذلك انضم لبعض المؤيدات ايضا مثل ان جماعتهم نسبوها في كتبهم الى مذهب علمائنا او جماعة نفوا الخلاف فيها وجماعة سكت عن ذكر مخالف وذكر المذهب ثم ذكر بعضهم انها اجماعي ولم يرد خبر مخالف فيها او ورد ولكنه ضعيف ومع ذلك نرى انهم يخالفون في اكثر المسائل ولم يخالفوا فيها فمن جميع ذلك يحصل لنا القطع بالاجماع ويتضح لنا حق الاتضاح انها المسئلة الدائرة هي قول الامام قطعا والمنكر مكابر لا يقال ان مثل ذلك انما يكون في ضروريات الدين والمذهب كالصوم والصلوة وحلية المتعة وغيرها لانا نقول اي ضرورة من الدين او المذهب دعت الى نجاسة الف كر من الجلاب بملاقاة راس ابرة من النجاسة ولم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر فلا دليل عليها الا الاجماع وهكذا يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه لقوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان الخبر لا يدل على نجاستها باحدى الدلالات

الثلث اذ وجوب الغسل المفهوم من الخبر اعم من ان يكون من النجاسة او من الثوب فقط لا من البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما على ان الخبر يدل على وجوب الغسل من البول لا من الروث فكيف حكموا به على نجاسة الروث ايضا فلا يفهم النجاسة الشرعية الا من الاجماع على ان العلة في هذا الغسل هو نجاسة الابوال والارواث لما لا يوكل لحمه وهكذا امثلة متعددة فالقول ان اثبات الاجماع بالطريقة السابقة التي بنيناها آنفا غير مسموع لان ذلك لا يتصور الا في الضروريات من المذهب والدين مكابرة غير مسموعة وبما بيناه ظهر لك تزييف ما قال شيخنا صاحب المعالم وهذه حقا مولانا الصالح الشارح حيث قال بامتناع تحقق الاجماع في زماننا هذا الا من جهة النقل الا ان يقال ان حكمه بامتناع الاجماع في مثل هذا الزمان ليس بهذه الطريقة المقررة عند المتاخرين بل هو بطريق آخر كطريقة القدماء وغيرها فتامل حجة النافين لامكان الاجماع امران الاول العلم بقول المعصوم ان كان حاصلا فلا حاجة الى الاجماع وان لم يحصل فحصوله منه يستلزم الدور وتقريره ان العلم بقول الامام موقوف على العلم برأي كل واحد من المجمعين والعلم برأي كل واحد منهم موقوف على العلم بقول الامام لكونه من جملتهم فيستلزم الدور واجاب عنه المحققون كصاحب القوانين والضوابط بان المراد بالعلم برأي كل واحد من المجمعين هو العلم الاجمالي لا التفصيلي كما في كبرى الشكل الاول فان العلم بحدوث العالم في قولنا كل متغير حادث انما هو بالاجمال في ضمنه لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور على انه لو سلم الدليل لدل على عدم امكان العلم بالاجماع لا عدم امكان الاجماع نفسه اقول ان هذه الشبهة واردة على طريقة القدماء حيث اشترطوا وجود مجهول النسب او شخص المعصوم اجمالا او قوله في المجمعين واما على طريقة المتاخرين فلا ورود لهذه الشبهة من الاصل اذ الاجماع على هذه الطريقة عبارة عن اجتماع طائفة دال بنفسه او بانضمام بعض القرائن على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام ولا قوله فيهم فالعلم بقول المعصوم ورضائه موقوف على ذلك الاجتماع وهو غير موقوف على قوله ورضائه حتى يلزم الدور بل مثل ذلك الاجتماع موصل الى رضاء المعصوم فيما اتفقوا عليه ولا غائلة فيه الامر الثاني ان مستند الاجماع قطعي او ظني فلو كان قطعيا لنقل الينا لاقتضاء العادة بنقل القطعيات الينا ولو نقل لاغنى عن الاجماع وما نقل واما الظني فالعادة قاضية بامتناع الاجماع عليه لاختلاف الطبائع والاراء ورد بمنع قضاء العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع اذ ح يكمل الفائدة ويتعدد الادلة الاجماع والنقل القطعي مع تفاوت القطعيات في افادتها القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع كون الظن

ايضا حجة آما حجة من نفى الاطلاع على الاجماع فهو ان العلماء منتشرون فى مشارق الارض و مغاربها لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم فكيف يمكن الاطلاع على آرائهم واجيب اولا بانه شبهة فى مقابلة البديهة اذ لا شك ان العلم حاصل بمذاهب جميع علماء الاسلام فى وجوب الصوم و الصلوة وغيرهما بمذاهب جميع الشيعة فى حلية المتعة ومسح الرجلين على سبيل البديهة فمتى حصل العلم باتفاقهم بالبديهة فكيف لا يمكن حصوله بالنظر لان مرتبة البديهة مسبوقة بالنظر و متاخرة عنه وليس الداعى الى ذلك امر عقلى حتى يتم منها بالعقل على ان العقليات ايضا مما تختلف فيها آما حجة من نفى حجية الاجماع فمنها ما ذكره العامة قوله تعـ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله ورسوله فالظاهر من الآية ان المعول والمعتمد عليها هو الكتاب والسنة ورد بان كون الكتاب تبيانا لا ينافى تبيانية غيره وبان المجمع عليه لا تنازع فيه وقوله تعـ وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع ظاهر من علمنا بقول الامام بالاجماع ومنها ما ذكره الخاصة القاصرون عن النظر وهو امور آلاول يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهذه عين الشبهة التى مرت على نفى التواتر وجوابها الفرق بين المجموع وكل واحد واحد لظهور ان للاجماع تاثيرا واضحا فى حصول الاعتماد وقد مر فتذكر الثانى وقوع الخلاف فى حجية الاجماع وفى ادلة حجيته واجيب بان علماء الشيعة المعتنين لم يختلفوا فى حجيته وكذلك المحققون من العامة على ان وجود الخلاف لا ينفى الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية اذ الخلاف موجود فى الاصول الدين والمذهب بل فى جميع العقليات الا ما شذ وندر آلثالث وجود المخالف فى اكثر الاجماعات واجيب بانه ان اراد ان الخلاف يضر بالاجماع فلا نم لانه يضر لو اعتبرنا اتفاق الكل فهو يرد على العامة مع ان بعضهم لا يعتبر خلاف النادر وآما على طريقتنا فلا يضره الخلاف لان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب الا ترى ان العمل على حرمة القياس اجماعى وجوزه ابن الجنيد وكذا عدم وجوب قرائة دعاء الهلال مع ان ابن ابى عقيل قال بوجوبه وبالجملة فوجود الخلاف لا ينافى الحجية وهو واضح واما العامة فقد استدلوا على حجية الاجماع ايضا

بوجوه اشار اليه المصنف بقوله وحجية الاجماع عندهم اى العامة للاجماع على القطع بتخطية المخالف للاجماع حاصله انهم اجمعوا على ان ما هو مخالف للاجماع فهو خطاء لان العادة تحيل اجتماع عدد كثير وجم غفير من العلماء المحققين على القطع فى حكم شرعى من غير نص قاطع دال على ما اجمعوا على قطعه وقد نقض هذا الدليل اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فان العادة ايضا تحكم بان امثال هذه الحكماء العقلاء لا يجتمعون على امر بدون ظفرهم على الدليل القاطع واجيب بان اجماعهم على قدم العالم انما هو نظر عقلى والنظر قد يعرض له الاشتباه

من الصحة والفساد فيكون غلطا فلا يدل الاتفاق على امر عقلي على الحقية بخلاف الامر الشرعي فان مدار الاتفاق
عليه هو وجود النص القاطع من الشارع فيجوز بلوغهم اليه فتامل وثانيا باجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى عم واجماع
النصارى على ان عيسى قد قتل مصلوبا واجيب بانهم مقلدون لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم فالعادة لا تحيل مخالفة
قولهم بخلاف علمائنا فانهم محققون واصلون الى حد التواتر فالعادة تحيل اتفاق مثل هذا العدد من المحققين على
امر شرعي بدون بلوغهم الى نص قاطع فتامل وثالثا بان الدليل مشتمل على الدور لانك اثبتت الاجماع بالاجماع
واجاب عنه المصنف بقوله ولا دور في هذا الاستدلال لانه يثبت الاتفاق الخاص الكاشف عن وجود النص
القاطع بلا اعتبار حجية هذا الاتفاق فحجية الاجماع مطلقا موقوفة على تحقق الاجماع الخاص الدال على وجود النص
القاطع وهذا الاجماع الخاص الدال على النص القاطع لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود
قاطع يدل على الحجية لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
استدلال آخر على حجية الاجماع تبعا لما احتج به الشافعي لقوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله رتب الذم على مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيل المؤمنين وهو الاجماع فيكون حجة والا لا معنى للامر به وههنا كلام طويل الطلب
من المطولات اعرضنا عنه خوفا للاطالة وجعلهم امة وسطا هذا ما استند به الفخري في المحصول على حجية
الاجماع بقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجه الدلالة
انه تع جعل هذه الامة وسطا والوسط من كل شيء اعدله بنص من اللغويين فيكون هذه الامة اعدل عنده
فتكون محفوظة عن الخطاء والا لما وصفهم الله تع بالعدالة فيكون فعلهم وقولهم حجة فثبت حجية الاجماع و
ههنا ايضا مناقشات شتى رأينا تركها احرى وبالجملة انها تدل على عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا هو باطل
وما قالوا ان عدم صدور الخطاء عنهم لا مطلقا بل اذا اجتمعوا تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان قوله
لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فالاولى ان يقولوا
المراد بالامة هم ائمتنا المعصومون كما روي في تفسيرها ايضا ولقوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وهو نص
في اثبات المطلوب اذ الاجماع هو اجتماع الامة فيكون حقا ونحوه من الاخبار حتما تواترت معنى هذا استدلال
ذكره الغزالي بوجهين الاول ما اشار اليه المصنف بان قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء يدل على عصمتهم عن الاجتماع
على الخطاء فيكون اجماعهم حجة وهو المطلوب والثاني ان تلقي الامة للخبر بالقبول يدل على صحته فانه لو لم يكن صحيحا

بالاتفاق

فالعادة تقتضي بامتناع الاتفاق على قبوله وفيه بحث من الحاجبي والفخري لا يخفى ان المراد باجماع الامة كل الامة
والمعصوم داخل فيه فما لم يدخل المعصوم في الاجماع لا يكون حجة فمطلق الاجماع ليس بحجة حتى يتم قد حصل الاجماع
على خلافة ابي بكر فيكون حجة لان المعصوم لم يكن داخلا في ذلك الاجماع وليس الاجماع السكوتي وهو عبارة عما افتى
بعض المجتهدين بقول وشاع وذاع بين الباقين السكوت فيه من غير ان انكروا في ذلك القول حجة عندنا معاشر
الامامية خلافا لبعض اهل الخلاف اما عندنا فلما عرفت ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم وظاهر ان
سكوتهم في مسئلة لا يدل على الاتفاق لاحتمال التصويب على مذهبهم اي يجوز ان يكون سكوتهم في المسئلة بناء على
ان كل مجتهد مصيب فلا حاجة الى افتائنا والتوقف اي يحتمل ان يكون سكوتهم لتوقفهم في المسئلة بسبب تعارض الادلة
وعدم وجود المرجح والتمهل اي يحتمل ان يكون الساكت لم يجتهد بعد فتمهل من اظهار المخالفة لينظر في ثاني الحال
او ان الساكت اجتهد لكن حصل له راي خلاف راي القائلين في المسئلة فلما سمع رايا خلاف رايه فحصل له احتمال
لقوة دليل المخالف فتمهل وسكت كي يجدد النظر ويحصل التميز بين دليله ودليل المخالف فيفتي وخوف الفتنة
بالانكار بالجر عطف على التصويب كسابقيه اي سكتوا في المسئلة خوفا من انهم لو انكروا الوقع الفتنة والفساد كما
في التقية كما روي عن ابن عباس في مسئلة سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه
كان رجلا مهيبا يعني عمر عمّر الله له بيوت النيران والعقارب والحيات لتحرقه وتلسعه وتلدغه وغير ذلك من الاحتمالات
فكيف يكون السكوت كاشفا عن رضا المعصوم قال المحقق ابو القاسم الجيلاني نعم لو انكر ذلك في وقائع متعددة
كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة انتهى وخرق الاجماع المركب وهو اجماع الامة
في مسئلة على قولين او اقوال وخرقه احداث قول زائد على ما اجمعوا عليه كما ان الشيعة قد اجمعوا على قراءة القنوت في الصلوة
على قولين قال البعض بوجوبه والاكثر باستحبابه فالقول بكراهته احداث قول ثالث خرق للاجماع المركب وهو
باطل عندنا معاشر الشيعة قال السيد المرتضى ره وهو مذهب الامامية كافة واليه يشير كلام العلامة في النهاية
وصرح به العميدي في شرح التهذيب ونسبة بعض العامة الجواز الى بعض الشيعة غلط وافتراء كما هو المحكي عن العلامة في
النهاية مطلقا سواء رفع متفقا عليه ام لا لمخالفة المعصوم في ذلك قطعا لان التقدير ان جميع الامة قد انقسموا
الى قسمين فلا بد كون المعصوم في احدهم فاحداث قول ثالث مخالف لكل من القولين مخالفة لقول المعصوم قطعا
ولعل الحال كك اذا كان الامامية مختلفة على قولين لا يتجاوزونهما فان الامام لا بد ان يكون في احدهما وعند بعضهم
اي المحققين من العامة اذ اكثرهم وافقونا في المنع مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا ان رفع قول اجمع

على ما اجمعوا متفقاً عليه فهو باطل كرد البكر مجاناً كشدا وما كان بلا بدل وارش توضيحه ان المشتري اذا اشترى الجارية الباكرة ووطيها ثم وجد بها عيباً فالامة اجمعوا على قولين احدهما لا يجوز ردها للبائع وثانيهما يجوز لكن لا مطلقا بل اداء البدل وارش البكارة فالقولان متفقان على امتناع الرد مجاناً بدون الارش فاحداث قول ثالث وهو ردها مجاناً خرق للمتفق عليه وهو باطل والا اي وان لم يرفع قول زائد متفقاً عليه جاز الخرق للمركب كالفسخ اي فسخ النكاح لبعض العيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والجب والعنة في جانب الزوج والثلاثة الاول مع القرن والرتق في جانب الزوجة فالامة قد اجمعوا في هذه المسئلة على قولين احدهما لا فسخ للنكاح في شيء من العيوب الخمسة والثاني الفسخ بكلها فاحداث قول ثالث وهو فسخ ببعض العيوب دون بعض خرق للمركب لكنه غير رافع للمجمع عليه بل موافق لكلا القولين في البعض فان القول بعدم الفسخ ببعضها موافق للاول والقول بالفسخ ببعضها موافق للثاني فيكون سائغاً في الحاشية فيها بحث لان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كلاً من القولين في البعض لكنه يخالف البعض الآخر فان القول بالسلب الكلي تبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القول بالايجاب الكلي تبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجمعت الامة على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين ولا يندفع هذا البحث بالجواب المشهور من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل كما في الواقعة المتجددة التي لا حكم للسابقين فيها انتهى تتمة وفي بعض النسخ فصل موت احد الشطرين المختلفين في المسئلة بحيث ذهب كل واحد منهما خلاف ما ذهب اليه الآخر كاشف عن خطائهم اي خطاء الشطر الآخر الموتى واصابة الباقين من الاحياء اذ على تقدير موت احد الشطرين ينحصر كل الامة في الشطر الاحياء ولا بد ان يكون المعصوم داخلاً فيهم بناء على ان الزمان لا يخلو من معصوم حافظ للشريعة مصيب في كل احكامه وعلى هذا لا يمكن موت الشطر المصيب قبل مصير الشطر المخطي الى الحق كلاً او بعضاً والا انهدم الشريعة فيفوت الغرض من وجود المعصوم ودخول المعصوم في احد الشطرين يمنع التعاكس بان يرجع كل واحد من الشطرين عن قوله ويقول بما قاله الآخر وهو ممنوع عندنا خلافاً للعامة لان المعصوم داخل في احد الشطرين البتة ورجوع المعصوم من قول الى آخر مستحيل بالضرورة من المذهب الا ان يقال ان القولان كانا للمعصوم احدهما من باب التقية لا يخفى وهنه فانه خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت والحق انه مجرد توهم كنفي الاجماع على الخطاء اي كما ان دخول المعصوم يمنع التعاكس كذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء يمنع التعاكس الجنسية لامه اي اللام الداخل على قوله الخطاء جنسي فيكون المعنى ان امتي لا تجتمع على جنس الخطاء و

فلو قلنا بالتعاكس يلزم الاجتماع على جنس الخطاء اذ احد الشطرين اذا عدل عن الخطاء الى الصواب لابد ان يكون
خاطيا من قبل فيلزم للشطر الثاني العادل من الصواب الى الخطاء فهو يكون بعد مخطيا فقد صدر من الشطرين
جنس الخطاء وان كان في وقتين فلا يلزم اتحاد محله اى محل الخطاء اى المراد بنفي اجتماع الامة على الخطاء مطلق
الاجتماع سواء كان محله متحدا ام لا فاتحاد محل الخطاء غير لازم كما ان اهل الحل والعقد الحضر وا في اقوال ثلثة كل
منها خطاء في نفس الامر فيصدق انهم مجتمعون على الخطاء وان اختلفت محاله واعترض عليه اولا بانه لا دخل
لقوله واللام جنسية واتحاد محل الخطاء غير لازم في بطلان التعاكس بل يبطل هو بدون ذلك القول وثانيا بانه
يحتمل ان يكون المراد بنفي اجتماع الخطاء نفيه في زمان واحد لا مطلق الاجتماع والتعاكس لا ينافي نفي الاجتماع في
زمان واحد اذ اجاء الاحتمال بطل الاستدلال فتامل وبهذا اى بنفي الاجتماع على الخطاء يمكن الاحتجاج
على عدم خلو العصر من مصيب في كل احكامه لصدق الاجتماع على جنس الخطاء لولاه اى المصيب
وهو المعصوم اذ غير المعصوم جائز الخطاء فيصدق الاجتماع على جنس الخطاء اذا اخطى في مسئلة من المسائل ويؤيد ذلك
الاحتجاج المذكور قوله صلعم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة بناء على ان اسم لا تزال مع
القيد طائفة هي اخص الشان كما هو الظاهر بل هو المتعين في الحاشية هذا الحديث مذكور في صحيح البخاري وغيره من كتب
المخالفين وهو لا يفيد الا نفي اجتماع الامة على الخطاء وانما هو لدخول هذه الطائفة المحقة فاجماعهم كاشف عن دخولها فحجية الاجماع
لذلك هذا كما يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فعدم ان تشنيع المخالفين علينا بانه يلزمنا ان
لا يكون نفس الاجماع حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم عنه غافلون انتهى فصل اجماع اهل البيت
عليهم السلام الى يوم القيام ارغاما لانآف الجاحدين اللئام حجة عندنا بلا ريب وانما اورد هذه المسئلة ردا
على المخالفين الجاحدين الكاتمين حقهم ثم لم يكتفوا على ذلك حتى انكروا حجية اجماعهم مع اعتقاد بعضهم حجية اجماع اهل المدينة
كما هو المحكي عن مالك وبعضهم بحجية اجماع الشيخين او الثلثة المتغلبين الغاصبين والا فاهل البيت عندنا معصومون
ما ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اوحى اليه النبي المبنية المنزل من الله الجليل بواسطة جبرئيل قول واحد منهم
حجة فضلا عن جميعهم بل قول واحد منهم هو قول الجميع بلا فرق فلا يتوهم ما قيل قول واحد منهم حجة فلا حاجة الى ذكر حجية اجماعهم و
الدليل عليه ما قال المصنف لآية التطهير وهي قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ونزولها اى تلك الآية في شانهم اى اهل البيت مما شاع وذاع بين الموافق والمخالف حتى روى الثعلبي
وغيره من رواة الحديث من المخالفين عن ابي اسماعيل الحذرى المنسوب الى حذره بالام بضم الخاء المعجمة في

[illegible]

سكون الدال المهملة طائفة من الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت هذه الآية فيّ بتشديد
الياء للمتكلم وعلي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
واللام في الرجس للجنس او الاستغراق والعهد لا يلائم المدح واختصاص المصنف بالجنس لاصالته وفي نفي الماهية
اي نفي ماهية الرجس كما يستفاد بقوله تعالى ليذهب هذا على كون اللام للجنس واما على تقدير كونها استغراقية فقضية الرجس تقتضي
نفي جميع افراد الرجس نفيا لكل جزئياتها جز لقوله نفي الماهية والحاصل
ان نفي ماهية الرجس تقتضي نفي كل جزئيات الرجس اذ لا وجود للماهية الا في ضمن الجزئيات فلو وجد فرد منها كانت الماهية
موجودة في ضمنه فلا يستقيم نفي ماهية الرجس ومع قطع النظر عن هذا ان مقام المدح اعدل شاهد على ان المراد باذهاب الرجس
نفي كل فرد منه من الخطاء وغيره من المعاصي فيكونون معصومين فيكون فعلهم وقولهم وتقريرهم حجة وهذه
الرواية وتذكير الضميرين اي ضميري عنكم ويطهركم في الآية واشارته اي النبي ص اليهم اي اهل البيت
بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي قال بعض شراح المنهاج ان ظاهر الآية وان تناول الازواج لكن لف الكساء
عليهم وهؤلاء اهل بيتي قرينة صارفة للآية عن ظاهرها ومخصصتها بالعترة لان هذا القول على وزان قولك انا كفيت
مهمك يعني وحدي لمن يعتقد انك وزيد اكفيتما مهمه وسماه السكاكي قصر افراد واخراجه اي النبي ص لام سلمة رضي
الله عنها عنهم اي من اهل البيت شواهد صدق خبر لقوله هذه الرواية وما عطف عليه على انهم
هم المراد من اهل البيت في الآية فلا عبرة بايهام سوق الكلام ان المراد بهم اي بمن اذهب الرجس
عنهم الرجس النساء بل لا يصح ارادتهن لما عرفت وروى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج
رسول الله ص ذات غداة عليه مرط بكسر الميم وسكون الراء المهملة وآخره طاء مهملة كساء من صوف او خز
مرحل بالراء والحاء المهملتين مع تشديد الحاء على صيغة اسم مفعول ما نقش فيه صورة الرحال من شعر اسود
فجاء الحسن ع فادخله ثم جاء الحسين ع فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم
قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل
عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في بيتها اي بيت ام سلمة فاتته اي
النبي ع فاطمة ببرمة بضم الباء الموحدة وسكون الراء المهملة قدر مصنوع من الحجر فيها اي في البرمة حريرة
بفتح الحاء المهملة وكسر الراء واسكان الياء المثناة من تحت بين الرائين وآخرها هاء طعام يطبخ من الطحين واللبن او الدسم
قيل هو الشحم فقال ع لفاطمة ع ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي والحسن والحسين فجلسوا ياكلون

سن تلك الحريرة فانزل الله تم هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
يطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضل الكساء اى ما فضل لبسه من الكساء
فكساهم اى غطاهم به اى بالكساء ثم اخرج يده فالوى بها اى رفعها الى السماء فقال اللهم هؤلاء
اهلبيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت اى ام سلمة فادخلت راسي البيت
فقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير انك على خير كذا تكرر في الحديث مرتين ثم تم
بها الفصل السابق ومما ينادي بحجية اجماعهم قول النبي ص واني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهلبيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض بادغام
ياء علي ونصب الحوض على المفعولية رواه احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير في
اللفظ وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله اى مثل الحديث المذكور وفي آخره اى آخر الحديث
المروى في صحيح مسلم قال حصين بالتصغير اسم رجل ومن اسم موصول مبتدأ اهلبيته بالرفع
خبره يا زيد اليس نساءه من اهلبيته فقال نساءه من اهلبيته بحسب العرف ولكن
اهلبيته المذكورون في هذه الاية من حرم الصدقة عليه بعده اى بعد النبي ص ومما يؤيد
ذلك اى حجية اجماع العترة الطاهرة انهم مهبط الوحي الالهي لا يخفى عليهم ما اوحي على النبي ص و
فيهم باب مدينة علم النبي وهو علي بن ابيطالب قال ع في حقه انا مدينة العلم وعلي بابها وهم
اى اهل البيت اخص الخلق به اى بالنبي ص وافضلهم لديه كما تنبئ عنه اية المباهلة
وهي قوله تع فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين والتفصيل على الوجه الاكمل في التفاسير قال صاحب
الكشاف وفيه دليل لا شيء اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم البعداء من الخطاء عمن
سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن
شرط الاختصار ولكن الحق بالحماية ذا الاقتصار وتمام البحث فيه باحسن التفصيل وابلغ البيان
بحيث لا يوجب مطالعة الجاحدين الا العار والشنار في كتبنا الكلامية نحو عماد الاسلام واستقصاء الافحام
وغير ذلك مما صنف علماء بلدنا هذا الكهف **فصل** الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافا للغزالي
وبعض الحنفية فانهم قالوا بحجية المنقول بالتواتر دون الآحاد والمحققون على ان كليهما حجة والخلاف

المنقول بالتواتر اولى من الاحاد ولكونه قطعيا النا على حجية المنقول بالاحاد اشتراك الدليل بينهما اى بين الخبر الواحد والاجماع المنقول بالاحاد والحاصل ان الادلة التى تدل على حجية خبر الواحد تدل على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه ايضا خبر واحد لان قول العدل اجمع العلماء على هذه المسئلة مثلاً يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على الطريقة القدماء المثبتة للاجماع او على رايه واعتقاده على طريقة المتاخرين فكان العدل اخبر عن راى المعصوم واعتقاده فهو بمنزلة خبر واحد فيكون حجة و

استدل الحاجبى على حجية الاجماع بالاولية اى باولويته العمل على الاجماع المنقول بالاحاد من العمل على الخبر الواحد لقطعية دلالته اى الاجماع الاحادى دون الخبر الواحد حاصل الاستدلال ان خبر الواحد حجة مع ان دلالته ظنية فيكون الاجماع المنقول بالاحاد اولى بالحجية لكون دلالته قطعية ولا ريب فى اولوية القطع من الظن وفيه اى فى الاستدلال الحاجبى نظر وجه النظر ما قال فى الحاشية اما اولا فلا نم قطعية دلالة كل اجماع منقول عنهم فقد ينقل الفاظهم فى المسئلة وقطعية دلالتها على ان انهم ممنوعة فان احتمال التجوز والتخصيص ونحوها قائم واما ثانيا فلان بعد الاطلاع عليه وعلى مقابله تصادم الحكم بالاولوية كما قلنا على دليله الثانى انتهى وفيه ان احتمال الخطاء فى الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة فالتعارض والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه فى فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى غرية العلم مرجحا قال المحقق ابو القاسم الجيلانى والحق ان المقامات تختلف فى الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية انتهى ولقوله صلعم نحكم بالظاهر

اى بما يفيد الظن فان من لوازم الظاهر افادة الظن لا العلم الا بالقراين وافادته اى افادة الاجماع المنقول بخبر الواحد له اى للظن ظاهرة مما لا ريب فيه فيكون حجة وفيه اى فى هذا الاستدلال انها اى افادة الاجماع الظن معارضة ببعد الاطلاع عليه اى على الاجماع اى على ان جميع المجتهدين فى العصر قائلون بهذا القول متفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم خامل الذكر لانقطاعه عن الناس باختيار او حبس ونحوه وربما كان كامل الاجتهاد واظهر خلاف رايه لتقية او كاذبا فى ان ذلك رايه اذ لم يشتر طوا عدالة المجتهدين هكذا فى الحاشية وفيه قد عرفت ان كثرة الحوادث فى الخبر معارض لهذه الاحتمالات اقول على طريقة المتاخرين المثبتة للاجماع كما هنا ها لا مساغ لهذه الاحتمالات ولا ريب فى

فادة الاجماع الذي نقله عدل واحد الظن كما عرفت ولعل المصنف ههنا اراد تزييف دليل الحاجبي والعضدي
طريقة العامة وعلى بقائه عطف على قوله عليه اي ولبعد الاطلاع على بقاء الاجماع اذ احتمال رجوع جماعة
عن رأيهم قائم كما هو شائع بين المجتهدين فتأمل قالوا اي النافون لحجية الاجماع المنقول بالآحاد اثبات اصل بالظاهر
لان الاجماع اصل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن فهو ظاهر فلو اثبتنا الاجماع بالخبر يلزم اثبات الاصل من الظاهر قلنا
في الجواب لا بأس باثبات الاصل بالظاهر كثبوت السنة وهي اعظم الاصول من اصول الدين وتثبت بالخبر الواحد
وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا والحاصل ان الفقهاء عند الاحتجاج قد يطلقون على القول المشهور الاجماع
على سبيل المجاز ولا يريدون به الاجماع المصطلح بل اتفاق الاكثر وربما الحق الاجماع الذي اطلق على المشهور مجازا
اي بالاجماع المصطلح بين اهل الاصول لكن هذا الالحاق ليس بمعنى ان القول المشهور اجماع قطعا بل بمعنى
انه ملحق به في الحجية وقربه اي هذا القول الشهيد في الذكرى حيث قال فيه الحق بعضهم المشهور بالمجمع
عليه فان اراد به الاجماع فهو ممنوع وان اراد به الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى واشار بقوله لمثل ما قلناه الى ما قال من قبل وهو ان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل انتهى اذا عرفت هذا فاعلم
انهم قد اختلفوا في حجية الشهرة كما لو ذهب المعظم الى قول والنادر الى قول آخر ولم يوجد دليل على احد منها فحصل في
الشهرة حجة ام لا بل يجب الوقف او الرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى القواعد العقلية او النقلية بعد سد باب العلم
فيه قولان الاول الحجية وهو المحكي عن العلامة في مختلف والشهيد في الذكرى واستاد الكل في الكل وولده
جمال الدين وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني عدم الحجية كالقياس وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة
في النهاية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وبحر العلوم في بعض رسائله وظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي
والاقرب هو الاول وفاقا للمحقق الجيلاني في القوانين والعلامة السيد ابراهيم القزويني في الضوابط لوجوه الاول انا قدمنا
غير مرة ان الظن في الاحكام الشرعية حجة حين انسداد باب العلم ولا ريب في انا نعلم اجمالا ووجدانا ان الجم
الغفير والجمع الكثير من العلماء لو افتوا بفتوى لكان مستندهم فيها دليلا شرعيا بالضرورة اذ عدالتهم وورعهم وتقواهم
تمنع افتائهم بمسئلة تشهيا لانفسهم وترويجا لفتياهم ولم يظفر واحد بدليلها بل هو من اعظم المعاصي واشد فسقا لا يجترئ
عليه احد من اهل الدين والديانة بل لا يجري عليه الاحتمال والتوهم ايضا سيما بالنسبة الى المعظم لما شاع وذاع من كثرة
اهتمامهم وشدة تفحصهم وبذل جهدهم بالوجه الاكمل في الامور الدينية كيف ولو كان كذلك لبطل المذهب والدين

وانحى آثار الائمة المعصومين فان جل العقائد الحقة والاخبار المأثورة انما وصل الينا بوساطتهم رضوان الله عليهم
نعم احتمال الخطاء في كل واحد منهم ممكن اذ ليسوا معصومين لكن هذا الاحتمال لا يقلل في الظن الحاصل لنا
بفتويهم اذ العادة تمنع من اجتماع مثل تلك الجم الغفير معا على الخطاء وعدم تنبههم عليه مع كثرة اهتمامهم لما عرفت
على ان احتمال الخطاء لا يقدح في حصول العلم ونحن لم ندع العلم وبهذا اظهر ضعف ما قال شيخنا صاحب المعالم وقد قفى
اثره الشارح الخونساري حذو القذة بالقذة واستجوده رادّا على احتجاج الشهيد في الذكرى على حجية
الفتوى التي افتى بها جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل العلم بدخول الامام فيهم وعلى حجية الشهرة
حيث قال في الذكرى ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم
الدليل ثم قال ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى
اعترض عليه صاحب المعالم اولا بان هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون وثانيا بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي
الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ثم ذكر لتاييده كلام
والده الشهيد في الرعاية وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم ذكر بان نقل والده تاييدا لما قال كلام بعض الاصحاب
كالمحقق سديد الدين الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس ولا يخفى عليك ان مثل هذه الاحتمالات لا مساغ لها في
النهوض في مثل المقام لما بينا آنفا ولان المتأخرين قد خالفوا الشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه قد اكثر
في الطعن وسوء الادب بالنسبة الى الشيخ في السرائر ولعل هذا هو الباعث في اكثار المحقق والعلامة الطعن على ابن ادريس
فلو كان المتأخرون مقتفين لاثر الشيخ لحسن ظنهم به لما خالفوه لانهم قد صرحوا بحرمة التقليد على المجتهد ومع ذلك كيف يجوز
عدالتهم وورعهم وتقويهم على تقليدهم بالشيخ وافتائهم تقليدا مع عدم الظفر على دليل شرعي وعدم تجشمهم الاستدلال
وان هذا الآن ينجر الى تفسيقهم وهو يورث اندراس المذهب كما عرفت واحتمال الخطاء منهم وان كان ممكنا لكن العادة
تمنع اجتماع الجم الغفير معا على الخطاء وعدم منهم على دليل من الادلة هذا الوجه الثاني لحجية الشهرة قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب والمعنى ثم حصول البيان والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع
فتوى المشهور والمراد بالتفحص مطلقه سواء كان لتقييد الظن او العلم فاذا تفحصنا الخبر وتطابقناه مع فتوى المشهور حصل لنا

الظن بصدوره فيكون حجة واحتمال عدم الصدور لا يقدح في الظن فعلى هذا ما قال في الضوابط على تقدير ارادة الاعم
من المتبين فهو بالنسبة الى الفرد الظني منسلك بالتشكيك لمضر الاجمالي ممنوع ثم قال فيه وان سلم ان الاية تامة الدلالة لكن
لكنها ظنية والمسألة اصولية اقول فيه انا نمنع كلية ان الاصل لا يثبت بالظاهر اذ السنة هي اعظم الاصول تثبت بخبر الواحد
الظني وقد اعترف به محقق الضوابط ايضا في جواب احتجاج منكري حجية الاجماع المنقول بالاحاد بانه اصل لا يثبت بالخبر
الظاهر فاجاب بمنع كلية الكبرى لقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الاحاد فتامل الوجه الثالث قوله خذ بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كلمة ما من ادوات العموم فيشمل ما نحن فيه بمقتضى الاصل
وضعا ثم قال في الضوابط فيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين فلا
ربط للرواية بالمعنى اعني الشهرة في الفتوى وثانيا ان الرواية ظنية والمسألة اصولية انتهى اقول في الاول التخصيص ممنوع
ولو سلم فلا شك في ان العلة في اخذ احد الحديثين المتعارضين الموصوف بالشهرة هي الشهرة فاينما وجدت تلك العلة
تكون حجة وفي الثاني ما عرفت من عدم الباس في اثبات الاصل بالظاهر المطلب الرابع من المنهج الثاني في
الاستصحاب وله اقسام شتى ومباحثات طويلة الاذيال لا يتحملها هذا المختصر فاقتصرنا على بيان استصحاب اجمالا فنقول انه
على نوعين الاول هو استصحاب حال العقل ويعبر عنه في الاصطلاح بالبراءة الاصلية والمراد بها خلو ذمة المكلف
عن التكليفات الشرعية ما لم يوجد حكم من الشارع بالوجوب او الحرمة وحجية هذا النوع من الاستصحاب مما لا يفتقر
الى التجشم باقامة الدليل والبرهان بل كادت ان تكون من الضروريات فان العقل حاكم على ان ذمة المكلف في الاصل
قبل ورود الشرع خالية من الشواغل الشرعية فالاستصحاب هو خلو الذمة باق الى ان يوجد دليل على خلافه وقد ادعى
المحقق اجماع العلماء على اعتباره حيث قال اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه
البراءة الاصلية انتهى وقال الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة اعتقادنا في ذلك
ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي انتهى والظاهر من قوله اعتقادنا انه من مذهب الامامية ويدل
عليه الكتاب والسنة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والظاهر منها عدم التعذيب على
فعلهم ايا فعلوه ما لم يبلغ اليهم الاحكام ببعث الرسول وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وغير ذلك من الايات
الدالة على عدم المؤاخذة قبل التكليف والبيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في باب جواز القنوت
في الفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالة الرواية على
المطلوب ظاهرة وعلى هذا القياس اخبار اخر كثيرة وقد بينا ما يتعلق بهذا المقام من ان الاشياء الغير المدركة قبحها

عقلاً مباحة قبل ورود الشرع وتلك الاباحة تبقى لنا ما لم يوجد دليل من الشرع على خلافها والا لاختل جل امور الدنيا وبالجملة المسألة مما لا يحتاج الى زيادة البيان بل هي من الواضحات ومع ذلك لا يجوز العمل على البراءة الاصلية ابتداءً بل بعد الفحص وعدم الظفر على دليل شرعي او قبح عقلي والنوع الثاني من الاستصحاب ما اشار اليه المصنف بقوله وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته اي الحكم في الزمن الاول والاظهر بل الاشهر انه حجة ما لم يعارضه استصحاب آخر وفاقاً لاكثر اصحابنا كالشيخ المفيد والعلامة في التهذيب ووافقهم جماعة من الشافعية خلافاً للمرتضى رضي الله عنه واغلب الحنفية واكثر المتكلمين لنا على حجية الاستصحاب ثبوت الحكم اولاً اي في الزمن الاول وعدم تحقق ما يزيله اي ذلك الحكم الثابت في الزمن الاول فيظن بقاؤه اي بقاء ذلك الحكم فيعمل عليه بناءً على حجية الظن في الفروع الشرعية ولولاه اي لولا ان الاستصحاب حجة لم تتقرر المعجزة كما قاله البيضاوي في المنهاج والحاصل ان المعجزة خرق العادة وهي موقوفة على استمرار العادة واستصحابها على ما كانت عليه فلو لم يكن الاستصحاب حجة فلا يقال حين رؤية المعجزة انها خارقة للعادة لجواز التغير في العادة فلا استصحاب حتى نقول ببقاء العادة واستمرارها فلم يثبت المعجزة وفيه ما فيه اشارة الى ان كلام البيضاوي يدل على ان قبل صدور المعجزة كان لنا ظن باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها لان الكلام في بقاء الظن بالاستصحاب والحال ليس كذلك لان قبل صدور المعجزة كان لنا علم عادي باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها قطعاً فلا يكون ذلك من الاستصحاب ولعد ارسال المكاتيب والهدايا من البعيد سفهاً لان مناط ارسالها على استصحاب حيوة المكتوب اليه كما كانت من قبل وعلى تقدير عدم الاستصحاب لعد العقلاء تلك الامور من افعال المجانين والسفهاء ولكان الشك في الزوجية كالشك في بقائها اي الزوجية حاصلة لو شك احد في الزوجية ابتداءً فيحرم عليه الاستمتاع بالمرأة التي شك في زوجيتها بالاجماع بالاستصحاب اذ الاصل حينئذ عدم الزوجية فيستصحب لو شك في دوام الزوجية واستمرارها بعد تحقق الزوجية حل له الاستمتاع اجماعاً اذ الاصل حينئذ تحقق الزوجية ولم يظهر ما يدفع ذلك الاصل فيستصحب الزوجية فلا فرق بين الصورتين الا باعتبار الاستصحاب فان في الاول استصحاب عدم الزوجية وفي الثاني استصحاب الزوجية فلو لم يكن اعتبار حجية الاستصحاب لما وقع الفرق في الصورتين المسطورتين في التحريم والتحليل وهو باطل اتفاقاً هذا ما ذكره المصنف في حجية الاستصحاب وقد ذكروا وجوهاً كثيرة في حجيته نحن نذكر جملة منها الاول انه كان من عادات اصحاب النبي صلعم وسجيتهم العمل على حكم صدر من النبي واستمرارهم عليه ما لم يحصل لهم العلم بخلافه بنسخه وما ذلك الا بالاستصحاب

فلو لم يكن حجة لما اطبقوا عليه الثاني ان المسلمين قاطبة يعملون في اكثر الاحكام الشرعية على الاستصحاب الى ان يثبت لهم
خلافه فمنها مثل كون رجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا
والنهار باقيا وغير ذلك من الامور الكثيرة وليس المستند في ذلك الا الاستصحاب اذ ورود الاخبار في كل واقعة
بخصوصها غير معلوم والثالث على تقدير عدم حجية الاستصحاب يلزم العسر والحرج المنفيين لقوله تعالى انما يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بيان ذلك ان كل من يصلي فهو يستصحب طهارة ثوبه او بدنه وطهارة الماء الذي تطهر به
من النجاسة فهو في ظنه متطهر فيوقع الصلوة وكذا المرأة التي غاب عنها زوجها تستصحب حيوة زوجها فتظن بعدم
كونها معتدة لعدة الوفاة وكذا الرجل الغائب عن اهله وعياله يستصحب حيوتهم فيرسل اليهم النفقة لظنه بحيوتهم
فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم في جميع تلك الامور من تحصيل اليقين فهو مما ينجر الى العسر والحرج الشديد الذي تعطل
به جل الامور الدنيوية وبطلانه معلوم بالضرورة من الدين والرابع الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب منها صحيحة زرارة
عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين
ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء
ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر الحديث فالخبر دل على ان ما حصل فيه اليقين فهو يستصحب ما لم يظهر يقين آخر خلافه
ومنها صحيحة زرارة ايضا المتضمنة لقوله قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم
صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم
شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث فتعليله ع صريح في ان اليقين يستصحب
ما لم تقم الدليل على خلافه ومنها ما في البحار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومثله في اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن
امير المؤمنين ع وعن البحار ايضا عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع
بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين
واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى لا يخفى عليك
ان ما ذكره مع اعتضاد الرواية بغيرها من الاخبار الصحيحة كما قررت ومع دليل العقل اقوى من التصحيح باصطلاح المتأخرين
وغير ذلك من الاحاديث المثبتة لمطلوبنا لا نذكرها رعاية للاختصار من شاء فليرجع الى كتب الاخبار فالوا اى

النافون لحجية الاستصحاب حكم من غاب عن زيد ببقائه الباء متعلق بالحكم والضمير يرجع الى زيد في الدار متعلق بالبقاء سفه خبر لقوله حكم من غاب حاصله من جاء عند زيد وهو في الدار ثم رجع من عنده وغاب عنه فحكمه حكمه بان زيدا في الدار استصحابا لبقاء زيد فيها حين الملاقات سفه بين لا يقبله عقل عاقل وبينة النافي مع اعتضادها اي البينة به اي بالاستصحاب مطروحة خبر لقوله بينة النافي حاصله ان الاجماع قد انعقد على ان بينة المدعي متقدمة على بينة النافي المدعى عليه فلو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النافي اولى واحرى بالاعتبار لانها معتضدة باصالة النفي وليس كذلك قلنا في الجواب اما عن الدليل الاول فلان العادة بالخروج قاضية ما حاصله ان العادة تحكم بخروج زيد من الدار وعدم قيام شخص في الدار مدة طويلة فقد عارضت العادة الاستصحاب فهو خارج عن محل النزاع اذ هو فيما لا يقوم فيه دليل خلاف الحكم الثابت والجواب عن الدليل الثاني ما قال وغلط المثبت ابعد من غلط النافي حاصله ان بينة المثبت اقل احتمالا من وقوع الغلط والاشتباه فيها لاطلاعه على سبب الثبوت بخلاف بينة النافي فان فيها تكثر الغلط لامكان حدوث امر صارف للنفي في بينته وبتقرير آخر ان المثبت يدعي وجود ما يحصل بالوجود لا يجامع العدم بخلاف النافي فانه ينفيه ويمكن ان يكون نفيه في بادي النظر بسبب عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود واقعا ففي هذا المقام لا يفيد الاستصحاب لمعارضة الامور المذكورة ثم باب القياس في اللغة تقدير والمساواة يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح مساواة فرع وهو المقيس للاصل وهو المقيس عليه في علة حكمه اي حكم الاصل وهي المشتركة بين المقيس والمقيس عليه او القياس اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع وهو العلة المشتركة بين الاصل والفرع قال في الحاشية هذا التعريف ناظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهد والاول ناظر الى انه امر ثابت في نفسه وقد علمت بذلك اي بتعريف القياس اركانه الاربعة هي الاصل والفرع والعلة الجامعة بينهما والحكم وليس اي القياس حجة عند الفرقة الناجية الامامية وستعرف الدليل على عدم حجيته الا طريق الاولوية والمراد به على ما يستفاد من كلمات بعض اصحابنا هو ان يكون علة الحكم في الفرع اقوى واكد منها في الاصل لكن مجرد كون العلة في الفرع اقوى وان كانت مستنبطة من مثل القرآن والتردد لا يكفي في حجية القياس والعمل عليه لعدم الدليل على حجية مثل ذلك بل الاخبار واردة على منع العمل على مجرد كون العلة في الفرع اقوى مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق

فنبتبر ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث
الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
فهذه الرواية تدل على ان الحكم بمجرد اكدية العلة وكونها في الفرع اقوى قياس منهي عنه فكيف الاعتماد على مجرد كون
العلة اقوى في الفرع بل العمل على الطريق الاولوية انما يكون لو كان في النص تنبيه على العلة وعلم وجودها في الفرع
ويؤيده ما قال العلامة في التهذيب بعد ابطال العمل بالقياس على مذهبنا والاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ثم قال في موضع آخر بعد ذلك
اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو
باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بالمحل بالوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس
من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وقال المحقق الجيلاني في القوانين انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع
بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع انتهى اقول الظاهر من كلام
العلامة هو عدم العمل على طريق الاولوية ما لم يرد نص على العلة ولم يعلم وجودها في الفرع لا على مجرد اكدية العلة في
الفرع واما قوله لان الحكم في الفرع اقوى لا يدل على اعتباره مجرد اكدية العلة سيما مع ملاحظة ما قال من قبل
بل المراد به ان الحكم في الفرع اقوى مع النص على العلة وكونها متحققة في الفرع وكيف يحتمل من مثل العلامة
تجويزه العمل على مجرد الاكدية مع ورود النهي في الاخبار فليس مراده الا ما بيناه فعلى هذا ما قال صاحب القوانين
بعد نقل جميع ما نقلناه عن العلامة ان الظاهر من كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت
العلة بالقاطع من اجماع او نص او تنبيه محل تأمل كما عرفت ويؤيدنا ما قال في القوانين في آخر هذا المبحث
ورميناه بعد تحرير ما حررناه حاصله لعل مراد العلامة ايضا هو استفادة العلة من النص فتأمل اذا عرفت هذا فاعلم
انهم ذكروا للقياس بالاولوية امثلة منها قوله ولا تقل لهما اف فانه نهي عن اذى الوالدين بالتأفيف فيكون نهيه
لهم عن الضرب بطريق اولى لكونه اعلى واقوى درجة من التأفيف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
فانه صريح في ان من يعمل الخير فوق ذرة يستحق الجزاء بطريق اولى ثم انه لا ريب في ان ما فهم من الكتاب والسنة
يجب العمل عليه ولا يرتاب احد في الفهم ما بيناه من معنى الآيات لكنهم اختلفوا في ان دلالة الآيات على تلك المعاني
هل هي من باب المفهوم الموافق او غير ذلك فقال بعضهم ان الآيات تدل على تلك المعاني من باب المفهوم الموافق
يعني يدل عليها اللفظ بالالتزام اي النهي عن اذية الوالدين لازم للنهي عن التأفيف وكذا استحقاق الجزاء على العمل

لفوق الذرة لازم للعمل الخير بالذرة ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وقال البعض تدل بالمنطوق اى دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة لان المنع عن التافيف فى الحقيقة هو المنع عن الاذية للتبادر ومثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة فى المنع عن العطاء مطلقا فح يكون النهى عن التافيف منقولا الى النهى عن الاذية وقال بعضهم بالقياس للعلة الجامعة بين التافيف والضرب وهى الاذية وهو الظاهر من كلام العلامة حيث قال وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فى العبارة التى نقلناها فتذكر قال علامة العماد فى الاساس بالاول حيث قال والاظهر عندى هو الاول لان فى النقل لا يكون المعنى المنقول عنه مقصودا وههنا ليس كذلك فان النهى عن التافيف مقصود للشارع قطعا والقياس يستدعى ان يكون مقصود الشارع من هذا الكلام هو نهى التافيف فقط والعقل يحكم لاشتراك العلة ان الضرب ايضا منهى عنه عند الشارع فى نفس الامر لا من هذا الكلام والحال ان كل عالم باسلوب الكلام يعلم قطعا ان مقصود الشارع من هذا الكلام نهى جميع انواع الاذى انتهى ومنصوص العلة اى علة الحكم تكون منصوصا من قبل الشارع واختلف فى حجيته فمنعه السيد المرتضى ره وبعض المخالفين وقال ابو اسحاق النظام من المخالفين انه حجة وقال المحقق اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وكلام العلامة فى التهذيب مطلق خال عن هذا القيد حيث قال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة اقول المراد بالعلة المنصوصة فى كلام العلامة هو العلة التامة التى لا دخل لها فى خصوصية المحل كما يدل عليه كلامه فيما بعد ذلك وقد نقلناه فى مبحث طريق الاولوية فتذكر وهو المتبادر عند الاطلاق مع ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل وكيف لا يكون مراده ذلك فانه قد ورد فى كثير من الاخبار التعليل بالعلل الناقصة كما ورد فى تعليل حرمة الخاتم من الذهب بكونه من لباس الجنة فلو كان المراد مطلق العلة لزم عليه الحكم بتحريم كل ما يكون من لباس الجنة فى الدنيا بل يلزمه الحكم بتحريم لبس الذهب للنساء ايضا ومن يجترئ بالنسبة الى العلامة حكمه بمثل هذا حاشا ثم حاشا كلا ثم كلا واذا عرفت هذا فنقول ايضا مراد المحقق بقوله وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة هو ان يكون العلة المنصوصة تامة ولا يكون لخصوصية المحل دخل كما هو الظاهر من كلامه فكان كلامه هذا تفسير لقوله اذا نص الشارع على العلة اذ هو مطلق فلا يلزم الزيادة فى كلام المحقق كما قال صاحب القوانين فاعتبار القيد الذى ذكره المحقق لغو فتامل وبالجملة فمآل كلام المحقق والعلامة الى امر واحد وهو ان العلة المنصوصة لو كانت تامة لتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو باطل كما يقع علة حرمة الخمر هو الاسكار فاينما وجد الاسكار يحكم بالحرمة فائدة واعلم ان

العلة طرق عند القائسين بمعنونيتها في مظانها وحاصله ان العلة اما مستفادة من جهة الشرع من اجماع او بسيط
او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرع اما المستفادة من الشرع فاما من الاجماع فكثير مثل قوله اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالاجماع منعقد على ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة فكل ما يشترط فيه الطهارة
سواء كان الثوب او غيره يجب الاحتراز عن تلك الابوال وان لم يكن في النص تصريح لذلك لوجود العلة وهي النجاسة
واما من الكتاب والسنة فاما ان يستفاد العلة منهما باللفظ الدال على العلية صراحة بالوضع او بسبب التنبيه
والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب متفاوتة في الوضوح والخفاء اما المستفاد من اللفظ
الدال عليها صراحة فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او نحوها واما المستفادة بدلالة التنبيه والايماء فكقوله تعم
لا تقل لهما اف الدال على نهي الاذى المستتر اما على مذهب من يقول ان دلالة الاية على نهي الاذى من باب المفهوم
الموافق واما العلة التي تستفاد من جهة غير الشرع فهي بوجوه منها الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف المستلزم
للعلية وجودا وعدما كاسكار الخمر فمتى يحصل وصف الاسكار يحرم ومتى فقد حل هذا والتفصيل في المطولات ان هذا
اي طريق الاولوية ومنصوص العلة منه اي من القياس اشارة الى ان الحق انهما ليسا من القياس وقد تبين
لك مما بيناه من ان المرجع في كليهما الى النص اما في المنصوص علته فظاهر واما في طريق الاولوية ففيها ايضا لا يكفي
الاعتماد على مجرد ادراك العلة في الفرع بل لابد فيه من النص والاجماع وغير ذلك كما عرفت فحقيقة العمل عند التأمل
هو النص لا القياس لنا على عدم حجية القياس قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم الاية وفي القياس اقتفاء
بما ليس به علم فيكون منهيا عنه وقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي القياس القول على الله بما لا تعلمون
ان الظن لا يغني من الحق شيئا فالقياس كذلك لانه ايضا لا يفيد الا الظن خرج منه ما خرج كالحكم الثابت بنص
والعمل بخبر الواحد والاجتهاد وغيرها فانها وان كانت تفيد الظن لكنها يجوز العمل عليها بدليل خارجي فيبقى
الباقي على حاله مندرجا تحت العموم بناء على ان المخصص مبين حجة في الباقي كما سيجيئ لا يخفى عليك ان
الاستدلال على حرمة العمل بالقياس بهذه الايات الدالة على حرمة العمل بالظن محل نظر لانه قد مر في جواب
احتجاج النافين للعمل بخبر الواحد بتلك الايات ان النهي بالعمل بالظن المستفاد بالايات انما هو في
اصول الدين دون الفروع فان الظن في الفروع حجة كما مر الا ما اخرجه الدليل فكيف يصح الاستدلال
بالايات منها على حرمة العمل بالظن في الفروع مع انسداد باب العلم ايضا فالاولى في الاستدلال على
حرمة العمل بالقياس الاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رويناها العامة عن النبي والخاصة

عن المعصومين ع منها ما نقله البيضاوي في المنهاج وغيره في غيره قوله ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالقياس
وبرهة بالسنة فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واجاب بعضهم بان المراد به القياس الغير المجتمع فيه الشرائط
وتعسفه ورفضه عن الظاهر بلا ضرورة ظاهر ومنها ما رواه الفخري في المحصول وغيره قال ص ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام واجيب عنه بما اجيب عن الاول وقد عرفت تعسفه هذا ما رواه العامة واما عند الخاصة فكتبهم مشحونة
بالاخبار المتضمنة على رد القياس لم يخالف فيه احد الا ابن الجنيد واليه اشار بقوله **واجماع العترة عليهم
السلام على رده** اي رد القياس واجماعهم لكونهم معصومين عن الخطاء حجة كما مر فقد تواتر عنهم
الاخبار على انكارهم عليهم السلام له اي للقياس حتى قال العبري من العامة في شرح المنهاج انا كما
نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس فكذا نعلم ان مذهب
اهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس فعلى هذا لا عبرة بنقل الزيدية عن العترة
جواز العمل به ولا يعارض نقلهم النقل المتواتر وما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بسند صحيح عن زرارة بن
اعين انه سئل الباقر ع عن وقت صلوة ركعتي الفجر هل هو قبل الفجر او بعده فقال ع قبل الفجر انهما من
صلوة الليل ثم قال ع اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت
الفريضة فابدء بالفريضة فهذا القول منه ع على جواز العمل بالقياس فالجواب عنه ان زرارة كان كثيرا ما يباحث
اهل الخلاف في المسائل الدينية ويطلبون منه الدليل على ما يدعيه فقوله ع اتريد ان تقايس تعليم له طريق
الاستدلال على هذه المسألة بما هم قائلون هكذا في الحواشي وبالجملة حرمة العمل بالقياس من ضروريات
مذهبنا فما جاء من خبر على جوازه فاما محمول على التقية او على ما اجاب به المصنف **ومنع الائمة ع شيعتهم
من العمل به** اي بالقياس كما هو المروي عنهم ع بان اول من قاس ابليس فالعمل بالقياس
اتباع بابليس اللعين وذكر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي اخبارا كثيرة لرد من يجوز العمل بالقياس
بحيث يروي الغليل ويشفي العليل الا من في طبعه اعوجاج فليس له علاج **واما قول امير المؤمنين
علي ع توجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء** روى شيخ الطائفة
في التهذيب بسند صحيح عن الباقر ع انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي ص فقال ما تقولون في الرجل
ياتي اهله فيخالطها ولا ينزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد

وجب علیہ الغسل فقال عمر یعنی ع ما تقول یا ابا الحسن فقال ع اتوجبون علیہ الجلد والرجم ولا توجبون علیہ صاعا من ماء فہذا الکلام من الامام یدل علی انہ قاس ع وجوب الغسل علی وجوب الجلد والرجم فاین اجماع العترۃ علی رد القیاس کما قلتم فاجاب عنہ المصنف بقولہ فمن طریق الاولویۃ یعنی قول علی ع ہذا لیس بالقیاس المصطلح عند العامۃ بل ہو من طریق الاولویۃ فانہ لما وجب علیہ الجلد والرجم ہو اشد واصعب وعلۃ للموت وجب علیہ الغسل الذی یکفی فیہ صاع من ماء بالطریق اولی اذ لا نسبۃ للغسل بالنسبۃ الی الحد بالمونتۃ لا یخفی علیک ان الاستدلال بقولہ ع علی جواز القیاس والقول بانہ ع قد حکم بالقیاس لبعید لان فیہ لابد من علۃ جامعۃ حتی یحکم بسببہا علی الفرع والظاہر ان العلۃ الجامعۃ ہہنا غیر متحققۃ و کذا القول بان کلامہ ع من طریق الاولویۃ ابعد اذ قول القایل یجب علی الزانی وان لم ینزل الجلد والرجم لا یفہم احد عامیا کان او عالما وجوب الغسل فضلا من طریق الاولویۃ فیمکن ان یقال ان کلام المعصوم ہذا من قبیل بیان النکتۃ بعد الوقوع لیکون اوقع فی القلب وہذا فی المحاورات شایع کما افاد العلامۃ صاحب العما وفتایل و لنا ایضا علی منع حجیۃ القیاس کثرۃ اختلاف الاحکام مع التماثل فی المحال کالفرق بین العدتین ای عدۃ الطلاق وعدۃ الوفات اذ حکمہما مختلف لان عدۃ الطلاق ثلثۃ قروء وعدۃ الوفات اربعۃ اشہر وعشر ایام مع ان محلہما ہو براءۃ الرحم متماثل وایضا عدۃ الطلاق من غیر المدخول بہا تسقط بخلاف عدۃ الوفات فانہا لا تسقط سواء کانت الزوجۃ مدخولا بہا ام لا مع ان حال الرحم متماثل فیہما فلو کان القیاس فی الاحکام لما اختلفت الاحکام باتفاق المحال و کالفرق بین العید وجاریۃ وہما یوم اخر رمضان وثانی شوال فحکم ہذا الایام الثلثۃ مختلف لان الصوم فی آخر رمضان واجب وفی یوم العید حرام وفی ثانی شوال مستحب مع ان محلہما ہو الزمان متماثل و کالفرق بین السارق والغاصب فان سارق المال القلیل تقطع یدہ دون غاصب المال الکثیر مع ان محلہما ہو اخذ مال الغیر بدون الاذن مشترک منہما و کذا اتماثلہا ای الاحکام مع التخالف ای تخالف الاحکام فی المحال کقتل الصید عمدا او خطاء ای المحرم متی قتل الصید بالعمد او بالخطاء فحکم بالفدیۃ بالذبیحۃ فی کلیہما مع ان محلہما ہو العمد والخطاء مختلف و کالکفارۃ من الصوم اذا وطی فیہ و الکفارۃ فی الظہار وہو اذا قال لزوجتہ انت علی کظہر امی فکفارۃ الوطی فی الصوم وفی الظہار کلیہما ہی عتق رقبۃ او صیام شہرین متتابعین او اطعام ستین مسکینا واحد مع ان محل الحکم ہو الوطی فی الصوم

والظہار مختلف و کالقتل فی الردۃ ای کون الرجل مرتدا والزنا ان کان محصنا فحکمہما وہو القتل
متماثل مع ان محلہما ہو الارتداد والمحصنۃ مختلف وغیر ذلک من الامثلۃ الکثیرۃ فکیف یحکم من مجرد تشابہ
المحال بتشابہ الاحکام والحاصل انہ لما کان مناط الشرع ومبناہ علی اختلاف المتفقات فی الاحکام
واتفاق المختلفات فیہا کما عرفت فکیف نقول بالعمل بالقیاس اذ ہو یقتضی انہ لو کان المحال متشابہا
متماثلا کان الاحکام ایضا کذلک ولیس کذلک کما قررنا واما القول بانہ یجوز ان یکون بین ما فیہ الاحکام
متماثلۃ مع اختلاف المحال جامع فی نفس الامر یتعذر العلم بہ وکذا بین ما فیہ الاحکام مختلفۃ مع تماثل المحال
فارق فی نفس الامر مع تعذر العلم بہ لا یسمن ولا یغنی من جوع لانا مکلفون بحسب الظاہر وبحسب
طاقتنا وعلمنا والا یلزم لنا ان نقول فی شیء محلل انہ حرام لوجہ فی نفس الامر لا نعلمہ فیبطل الشریعۃ کما
لا یخفی قالوا ای القائلون بحجیۃ القیاس قال سبحانہ یخربون بیوتہم بایدیہم وایدی المومنین۔
فاعتبروا یا اولی الابصار فامر اللہ تعالیٰ بالاعتبار وہو رد الشیء الی نظیرہ ہذا ہو القیاس وقال لہ وان انتم
الا بشر مثلنا فالکفار قاسوا الانبیاء علی انفسہم فی نفی النبوۃ والجامع ہو البشریۃ والنبی لم ینکر علی قیاسہم
فیکون حجۃ لان تقریر المعصوم حجۃ کما عرفت وقرر النبی ع معاذا علی قولہ ای قول معاذ
اجتہد برایی روی ان النبی ع لما بعث معاذا قاضیا الی الیمن فقال لمعاذ بم تحکم یا معاذ قال
بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ قال فان لم تجد قال اجتہد برایی فقال ع
الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ بما یحبہ اللہ ورسولہ ہکذا فی المشہور وفی العضدی قال
معاذ اقیس الامر بالامر الحدیث فہو یدل علی جواز العمل بالقیاس لان الاجتہاد بالرای لا بد فیہ من رد
الفرع الی الاصل ولقولہ ع ارایت لو تمضمضت روی ان عمر سئل النبی ع عن قبلۃ الصائم ہل یوجب
الافطار فقال ع ارایت لو تمضمضت بماء ثم مججتہ ای رمیتہ لکنت شاربہ فقد قاس النبی ع القبلۃ علی المضمضۃ
والجامع حصول المقدمۃ دون الثمرۃ فیکون حجۃ وخبر الخثعمیۃ بالجر ای ولخبر الخثعمیۃ بالخاء المعجمۃ
والثاء المثلثۃ امراۃ من قبیلۃ خثعم وہی سئلت النبی ع ان ابی ادرکتہ فریضۃ الحج شیخا زمنا لا یستطیع
الحج ان حججت عنہ اینفعہ ذلک فقال ع ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اکان ینفعہ ذلک
قالت نعم قال ع فدین اللہ احق بالقضاء فقد قاس النبی ع الحج علی الدین فیکون حجۃ ولخبر الشرکۃ
فی السرقۃ روی ان عمر شک فی قتل الجماعۃ بالواحد فقال لہ علی امیر المومنین ع لو اشترک نفر فی

سرقة لكنت تقطعهم فقال نعم فقال ع هكذا هنا ايضا فقبل عمر قول علي ع وحكم بالقتل فقد قاس ع القتل على السرقة
ولم ينكره عمر فيكون حجة وعمل الصحابة به اي بالقياس متواترا اذ انهم عملوا بلا نكير فيكون اجماعا
فيكون حجة قلنا في الجواب عن هذه الادلة المزبورة اما عن الدليل الاول فقوله المراد بالاعتبار في
قوله فاعتبروا يا اولي الابصار الاتعاظ بان ومنع الاعتبار للاتعاظ وغلبة استعمال الاعتبار فيه فاذا
قيل اعتبر بهذا الرجل يفهم منه الاتعاظ به ومنه العبرة لما يتعظ به كما قال سبحانه ان في ذلك لعبرة
لمن يخشى عظة ونصيحة لمن يخشى وسوق الاية مانع من حملها على القياس فانها لو حملت
على القياس لكان معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار اي
فقيسوا لجاوزوا من حرمة الخمر مثلا الى حرمة النبيذ ومن البر الى الذرة وهذا معنى لا يقبله جاهل فضلا عن العالم
فضلا عن العالم نعم جعل الشرعيات كالعقليات قياس هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله ان
الاية التي تمسك بها الكفار فهو القياس في الامور العقلية والاصولي يبحث بالقياس في الاحكام الشرعية
فالاستدلال بهذه الاية هو جعل القياس الشرعي كالعقلي قياس ومنكر القياس منكر له مطلقا سواء كان
في العقليات او الشرعيات فالاستدلال به مصادرة واجاب بعضهم انه ليس غرض الكفار بالاية الاستدلال
بالقياس بل غرضهم ان البشر لا يكون نبيا لانحطاط رتبة البشرية عن درجة النبوة في زعمهم وقولهم مثلنا
مجرد تمثيل لهذا الانحطاط للتوضيح او يقال غرضهم الاستدلال بان تخصيصكم بالنبوة دوننا ترجيح بلا مرجح
لكوننا متساويين لكم في البشرية ولوازمها مع تضمن الاية انكاره اي انكار القياس فان الاية
وردت بالانكار عليهم في هذا القياس ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل وهو قولهم ان نحن الا بشر
مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده كذا في الحاشية فيفهم من هذا ان قياسكم بالبشرية علينا ممنوع
فتامل وخبر معاذ ضعيف دلالة وسندا هذا جواب عن دليلهم الثالث ووجه ضعفه دلالة
انه يحتمل ان يكون مراد معاذ بقوله اجتهد برأيي العمل بالبرائة الاصلية والاستصحاب والقياس المنصوص
علته او طريق الاولوية فيما لم يكن في الكتاب والسنة صريحا والاحتمال يبطل الاستدلال واما ضعفه
سندا فلكونه مرسلا باتفاق المحدثين والمرسل مما لا يعمل به فكيف يثبت به هذا الاصل العظيم قال
الترمذي هذا حديث غريب واسناده عندي ليس بمتصل وقال البخاري لا يصح وقال العلامة ان
ضعفه منجبر بالشهرة وقد ردي احره اي امر النبي ص معاذا بالمكاتبة روي انه قال ص

لمعاذ اكتب الى لا اكتب اليك ونقل عن العلامة فى التهذيب انه قال ع ابعث لا ابعث اليك فحينئذ لا تقرير
من النبي ص على قول معاذ اجتهد برائى فلا ينهض حجة على حجية القياس وخبر المضمضة تمثيل جواب عن
دليلهم الرابع اى ليس مراده ص قياس القبلة للصائم على المضمضة بل هو مجرد تمثيل ليكون اوقع فى القلوب كيف
وهو ص منع عن القياس بقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكذا فى خبر الخثعمية ليس قياس
الحج على الدين وكذا فى خبر الشركة فى السرقة ليس قياس القتل على السرقة بل فى كلها من الاخبار تمثيل كما عرفت
وهذين الاخيرين جواب عن الدليل الخامس والسادس واجاب عن خبر الخثعمية بوجه آخر وهو قوله قوله تعم
دين الله احق بالقضاء يعطى الاولوية فانه لما وجب قضاء دين العباد فقضاء دين معبودهم يجب
بطريق اولى وما قال الشارح الاستدلى من ان تلك الاخبار من اخبار الآحاد فلا يثبت بها الاصول ان اراد
بالاصول العقائد فمسلم لكن ذلك ليس مما نحن فيه وان اراد بها هذا الفن فلا نم انه لا يثبت بالآحاد لما عرفت
من المصنف ره هنا ايضا ان السنة من اعظم الاصول وهى تثبت بخبر الواحد فقد اشتبه عليه اصول الفقه باصول
العقائد واشار الى الجواب عن الدليل الثامن اى الاجماع بقوله والانكار كثير من الصحابة كابن عباس والشيخين
اى ابى بكر وعمر بل عثمان ايضا له اى للقياس مشهور مرفوع على الخبرية اما انكار ابن عباس فلما روى عنه
انه قال يذهب قراركم وصلحائكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برائهم وعنه ايضا اذا قلتم فى
دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم والمقائسة
فانما عبدت الشمس بالمقائسة واما انكار الشيوخ الثلثة المتغلبين اما عن ابى بكر فلما روى عنه انه لما سئل عن
الكلالة قال اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برائى واما عن عمر فروى عنه انه قال اياكم
واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا واضلوا وروى عنه ايضا انه قال اياكم والمكايلة قيل وما
المكايلة قال المقائسة واما عن عثمان فلما روى انه قال لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وكذلك روى عن على ع
وانكاره ع للعمل بالقياس متواتر كما صرح به العلامة فى التهذيب واذا ثبت انكار من هو مناط شريعتكم فاين الاجماع بقى
على حجية القياس ع وحيث ان القياس عندنا معاشر الشيعة باطل من اصله وبطلانه قطعى من مذهب
المتنامى فلا ثمرة فى ذكر شروطه اى شروط القياس المضبوطة عندهم اى العامة المنهج الثالث
من المناهج المشتملة عليها الكتاب فى البحث عن مشتركات الكتاب والسنة كالبحث عن الامر والنهى والعموم
والخصوص والمجمل والمبين وغيرها وفيه اى فى هذا المنهج مطالب سبعة المطلب الاول فى الامر والنهى

قدمهما لكونهما اصلين لمسائل الحلال والحرام الامر قدمه على النهي لوجودية مفهومه وعدمية مفهومه والوجود اشرف
من العدم وقد اختلفوا في لفظ الامر وهو ام ر كما ان ضرب فعل ماض وزيد مبتدأ ومن حرف جر فقيل حقيقة في القول
المخصوص وعليه الاكثر ومجاز في غيره كالفعل والصيغة والشان والطريق وقيل مشترك بين الامور المذكورة وقيل متواطئ
موضوع للقدر المشترك بينها واحتج الاكثرون بتبادر القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق الامر وعدم سبق غيره والاصل
في الاستعمال الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وفي هذا المقام بحث طويل تركناه مخافة التطويل والخالي عن فائدة معتد
بها في تعريفه ثم انهم ذكروا للامر حدودا والاكثرون حدوه بما حده المصنف وهو طلب فعل بالقول استعلاء
واعتبر جماعة قيد العلو ايضا مع ذلك والمراد به من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من
العالي ثم قوله طلب يشمل النهي والدعاء والالتماس فخرج بقوله فعل النهي اذ ليس فيه طلب الفعل بل تركه وسيشير المصنف
اليه فيما بعد وخرج بالقول الطلب بالاشارة والمراد بالقول القول المشتق من مصدر ذلك الفعل المطلوب فلا ينتقض
التعريف بمثل امرتك بالقيام واطلبه منك فان المطلوب في هذا القول هو القيام وامرتك ليس مشتقا منه بل المشتق منه
هو قم لكن يبقى النقض بقوله كن منا ويا لكونه امرا وليس القول مشتقا من الفعل المطلوب وبقوله استعلاء خرج
الالتماس والدعاء لان طلب الفعل فيهما مساويا وسافلا لا استعلاء ثم ان الامر هل هو في الطلب القولي حقيقة خاصة
او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما ايضا والمتبادر هو الاول وفيه ان التبادر اطلاقي لعدم
صحة سلب الامر عن الاخرس بالاشارة او بالكتابة وايضا انحصار الامر في القول خاصة يوجب ان لا يكون
الله تعالى آمرا على مذهب الاشاعرة لانهم قائلون بالكلام النفسي دون اللفظي وليس كذلك بل هم قائلون بانه تعالى آمر
فعلى هذا القول بان الامر للطلب القولي والفعلي متجه وتخصيص القول في التعريف انما هو باعتبار الاكثر الاغلب
في الاستعمال وصيغته اي صيغة الامر افعل وما بمعناه كسائر صيغ ما لم يكن على وزن افعل نحو ليفعل و
اسماء الافعال بمعنى الامر كنزال وصه ورويد وغيرها وانما عبر المصنف بهذه العبارة لا بقولهم الامر
للوجوب لان النزاع في صيغة افعل لا في لفظ ام ر فانه نزاع آخر وانما خص الذكر بافعل والباقي
بالمعنى لان اوامر الشرع في الاغلب وردت بصيغة افعل حقيقة في الايجاب اي ايجاب المامور به
ومجاز في غيره وفاقا للجمهور الاصوليين وهو المشهور بينهم لا اي ليس الامر حقيقة في الندب و
مجاز في غيره كما هو راي ابي هاشم وكثير من المتكلمين ومنقول عن الشافعي ولا فيهما لفظا اي ليس الامر
مشتركا بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي كما ذهب اليه السيد علم الهدى فانه قال انه مشترك لفظي

في اللغة واما في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب ولا الامر مشتركا معنويا بين الوجوب والندب بان يكون موضوعا للطلب
الذي هو قدر مشترك بينهما ولا الامر موضوع للوجوب والندب مع الاباحة بان يكون مشتركا بينها بالاشتراك اللفظي او المعنوي
بان يكون للقدر المشترك وهو الاذن على اختلاف المذهبين ولا الامر مشترك في الكل اي الوجوب والندب والاباحة مع
التهديد بان يكون موضوعا للكل منها والمحكي عن الحاجبي انه نسب هذا القول الى الشيعة وقيل انه للاباحة حقيقة ومجاز
في غيرها وقيل بالتوقف وهو المحكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني وفسر التوقف بانه اما للندب او الوجوب
ولا ندري لايهما بعينه وهو المحكي عن الفخري في المحصول وبانه لا ندري مفهوم الامر مشترك لفظي ام معنوي او حقيقة
في البعض ومجاز في البعض الاخر او مجاز في الكل وقد نسب الى الغزالي في المستصفى وقيل امر الله للوجوب وامر الرسول
للندب فتلك عشرة كاملة وما اختاره المصنف هو المشهور كما مر ويستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله

لشيوع احتجاج السلف بمطلقها اي مطلق صيغة الامر بلا ضم قرينة الوجوب اليه عليه اي على الايجاب بلا نكير
من احدهم اذا كان كذلك فيعلم منه الاجماع على كونه للوجوب فيكون حجة وهذا الوجه كما يدل على كون الامر للوجوب
شرعا يدل على كونه له لغة ايضا اذ الاصل عدم النقل فان قلت انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا نخطر
ببالنا الترك فضلا عن المنع من الترك فكيف يكون للوجوب اذ هو طلب الفعل مع المنع من الترك اجيب عنه ان معنى
الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزائه كسائر الماهيات المركبة كالانسان
والفرس وغيرها فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل يتحلل الى طلب الفعل مع المنع من
الترك والعرف يذمون العبد التارك لامتثال السيد اذا قال افعل كذا ولم يفعله ولا يتوهم انه لو كان الامر للوجوب لما استعمله الشارع
في غيره للزوم المنافاة وقد استعمله الشارع في المندوب والواجب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس
الميت وغير ذلك لانا نقول لا ينحصر في ذلك فيح لا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب وقبحه ممنوع والدليل
قد قام على كونه حقيقة في الوجوب ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي بطريق عموم المجاز بقرينة من خارج ووجودها في
اللفظ ليس بواجب وهكذا استعمال الامر في المندوبات بدون قرينة في اللفظ والثاني ما قال ولقوله تعالى ما منعك

الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر ما قال من قبل واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس تفريع
الدليل ان الاستفهام في قوله تعالى ما منعك ليس محمولا على الحقيقة لاستلزامه الجهل في شانه سبحانه وبطلانه بين لعلمه
بالكليات والجزئيات لبعضها وتفصيلها فتعين ان يكون الاستفهام للانكار والذم على ابليس اللعين والذم لا يكون
الا بمخالفة الواجب فثبت ان امره تعالى بقوله اسجدوا للوجوب وبهذا اندفع توهم ان قوله تعالى اذ امرتك يدل على ان لفظ

الامر للوجوب لا الصيغة لان المراد بالامر هو صيغة اسجدوا كما عرفت واحتمال ان الصيغة بضميمة القرينة الحالية تدل على الوجوب
لا بنفسها يدفعه اصالة البراءة وكذلك احتمال كون الامر في لغة الملائكة للوجوب لا يوجب كونه للوجوب في لغتنا وشرعنا
ايضا خلاف الاصل والظاهر غاية الامر ان الاحتمال ينافي القطع لا الظن ولا ريب في حصوله بهذا الاستدلال وعندهم
ان الظن هو المعمول به في الفروع حين انسداد باب العلم والثالث فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى من يخالف امره بالحذر عن اصابة الفتنة والعذاب الاليم والتحذير دليل الوجوب قيل عليه قوله
عن امره يدل على ان لفظ الامر للوجوب لا الصيغة واجيب بانه يصدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة
بالعرف وبان الآية تدل على وجوب الحذر من كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة وهو المطلوب و
قيل ايضا الآية لا تدل على الحذر من جميع اوامره ثم اذ قوله عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد فيجب
الحذر من امر من اوامره لا من كلها واجيب بان لفظ الامر مصدر مضاف وهو يفيد العموم الافرادي وبكذا
ههنا بحث طويل تركناه خوف التطويل والرابع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه تعالى رتب الذم على
تركهم الركوع فيكون اركعوا للوجوب والا لا معنى لترتب الذم على ترك الركوع ثم الذم مستفاد من سياق الآية
اذ ليس المقصود من قوله لا يركعون مجرد الاخبار لا يقال ههنا اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك انما يكون
بعد الوجوب فيه دور لانا نقول نحن اثبتنا العلم بالوجوب بالذم لا الوجوب بالذم ونفس الذم يتوقف على الوجوب لا على العلم به وقد قال
لا يركعون ذم على ترك الركوع حتى يثبت ان الامر للوجوب بل انما هو على تكذيبهم الرسل في التبليغ ويدل عليه قوله تعالى
بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين ويدفع بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا فالذم توجه اليهم من
جهتين بسبب عدم الركوع والتكذيب فان الكفار ايضا معذبون على ترك الفروع كما على ترك الاصول
وان كان المكذبين غير الذين كذبوا الرسل فالذم اليهم من جهة واحدة هي عدم الركوع والويل للمكذبين
وكذا احتمال ان الصيغة تفيد الوجوب بضميمة القرينة يدفعه اصالة العدم مع ان الظاهر انه تعالى رتب الذم على مجرد
مخالفة الامر فيكون الاعتبار به لا بالقرينة والخامس قوله عم انما انا شافع روي ان بريرة لما اعتقت
وزوجها عبد فلما علمت التخيير فارقته فاشتكى فراقها الى النبي صلعم فقال لها النبي صلعم ارجعي الى زوجك فقالت
اتامرني يا رسول الله فقال صلعم لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي اليه فقول بريرة اتامرني ونفي النبي صلعم بقوله
لا يدل على ان الامر للوجوب فلو كان للندب لما نفى النبي والسادس قول النبي صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة فقول النبي صلعم هذا يدل على ان الامر بالسواك يوجب المشقة عليهم لانهم متى امروا بشيء

يجب عليهم ولم يمكنهم مخالفته وتركه فيكون الامر للوجوب ولو كان للندب لما كان عليهم مشقة لجواز تركهم والسابع
ولعد العقلاء ترك العبد الامتثال قوله ترك منصوب على انه المفعول الاول لقوله عد والامتثال منصوب على
مفعوليته قوله ترك بعد قول سيده افعل عصيانا والظرف متعلق بالترك وعصيانا مفعول ثان لقوله
عد حاصله اذا قال السيد لعبده افعل ما فعل وترك الامتثال يعده العقلاء عاصيا فهذا دليل على ان الامر للوجوب والا لم
يعدوه عاصيا اذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل الثاني والثالث والخامس والسادس كما يدل على ان صيغة الامر
المتضمنة للطلب للوجوب بناء على صدق الامر على كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة عرفا
كذلك يدل على ان لفظ الامر ايضا للوجوب ثم اقول ويدل على كون الامر للوجوب دلالة واضحة ما في الفقيه
عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل
يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام
في الحضر قالا قلنا له انما قال عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
فقال ع اوليس قد قال الله تع في الصفا والمروة فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان
الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه وكذلك التقصير في السفر صنعه النبي وذكره الله
في كتابه الحديث فقول زرارة ومحمد بن مسلم للامام ع ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في
الحضر وتقرير الامام على قولهما واحتجاجه بنظير قوله تع فمن حج او اعتمر الى آخر الحديث يدل دلالة واضحة على
ان صيغة الامر للوجوب هذا واحتج الذاهبون الى ان صيغة الامر للندب بوجهين الاول بقوله ع انه قال اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم فعلق ص امتثال المامور به الى مشيتنا فكانه قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه
هذا هو الندب لان الواجب غير محول على اختيارنا ومشيتنا فاجاب عنه المصنف بقوله والرد الى الاستطاعة
لا الى المشية حاصله انه ص ما علق امتثال المامور به الى مشيتنا واختيارنا بل علقه الى استطاعتنا فمعنى قوله ص فاتوا
بما امرتكم ان كنتم مستطيعين ولا شك ان هذا يدل على الوجوب اذ هو معلق على الاستطاعة لبطلان التكليف بالمحال
فلو كان الامر للندب لجاز الترك مع الاستطاعة ايضا وهو غير مفهوم من السنة فالدليل لنا لا علينا بل عليكم و
الاجوبة اخرى ايضا فاطلبها من المطولات والثاني ان اهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين السوال والامر الا
بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل في السوال انما يدل على الندب فالامر كذلك لعدم الفارق واجيب
بان من يقول بكون الامر للوجوب يقول ان السوال ايضا له لان الصيغة عنده موضوعة للطلب مع المنع عن

الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ هو مستفاد من الشرع فلذلك لا يجب الاجابة قال
شيخنا صاحب المعالم بعد نقل الجواب وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم
صحته وقيل بالفرق بين السؤال والامر ان السؤال طلب المستدني علا ام لا والامر طلب المستعلي دنى ام لا ولو سلم عدم الفرق
فهو من حيث الرتبة ولا ريب ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فلذلك الامر ولو لم يدل
على ذلك لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتها على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب
فتامل فيه واحتج السيد على اشتراك الامر بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي بان استعماله في كليهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك فاستعماله في الوجوب على سبيل الحقيقة وفي الندب
مجازا واحتج ايضا على اشتراكه معنا بان استعماله على مطلق رجحان الفعل ظاهر والتقييد بالوجوب مما لا دليل عليه فاجاب
عنه ودليل التقييد بالوجوب قد ذكرنا في الادلة المثبتة لكون الامر للوجوب كما مرت و الامر الوارد بعد
الحظر اي التحريم للاباحة غالبا وقد للوجوب ايضا كما قيل في قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم لكون قتالهم من فروض الكفاية وكيف ما كان فقد اختلف القائلون بان الامر للوجوب بان الامر
ورد بعد التحريم او في مقام ظنه او توهمه كقول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج من المجلس اخرج الى المكتب فهل الامر
هل يفيد الوجوب كما كان قبل الحظر وهو المحكي عن العلامة والبيضاوي في المنهاج والقاضي والمعتزلة والفخري او الندب
او الاباحة او التوقف او التبعية لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة النهي وهو المحكي عن السيد رحمه الله فانه قال ان
الصيغة بعد الحظر حكمها حكم الامر المبتدأ فان كان للوجوب كانت الصيغة بعد الحظر كذلك وان كان الامر على الندب
فهي بعد الحظر له وان كان مترددا بين الوجوب والندب فبعده كذلك والاكثر على ان الامر الوارد عقيب التحريم هو
للاباحة واختاره المصنف ايضا استدل الاكثر بالآية والعرف اما الآية فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ومثل هذه الاوامر في كتاب الله ليست الا
للاباحة فيكون حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد اذا منع عبده من فعل ثم قال له افعل فهم منه الاباحة واحتج
القائلون بالوجوب بان الصيغة قد ثبت وضعها للوجوب فهو مقتض له ولا مانع وكما لا يمنع الانتقال من الحظر الى
الاباحة كذا لا منع في الانتقال منه الى الوجوب والامر بجوازه ضروري لان الوالد اذا قال لولده اخرج من المجلس الى
المكتب وكذا امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم لم يفيد فيه الاباحة مع انه امر بعد الحظر فيكون للوجوب **فصل**
لا اشعار في صيغة الامر حال كونها مجردة عن قرينة التكرار والوحدة وعن التقييد بالشرط والوقت بوجه

ولا تكرار متعلق بقوله لا اشعار بل صيغة الامر لطلب الماهية من حيث هي ولما كان ادخال الماهية في الوجود انما هو لا يتأتى بأقل من المرة الواحدة لا اقل منها صارت المرة الواحدة من ضروريات المأمور به لا ان الصيغة وضعت للمرة وهو اي القول المذكور هو المشهور ومرتضى المرتضى رضي الله عنه وكثير من المحققين وقيل ان الصيغة فيها اشعار به اي بالتكرار مدة العمر ان امكن وتنزلوها منزلة ان يقع افعل ابدا وعليه جماعة من الفقهاء والمتكلمين والاسفرائني وقيل في الصيغة اشعار بها اي بالوحدة لا بالتكرار وعليه ايضا جماعة من العلماء واكثر الشافعية واختاره ابو الحسين البصري والمحكي عن بعض القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة وعن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا فرقتان احديهما على ان الامتثال يحصل لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا الا انه اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل المرة الزائد و ثانيتهما على ان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وتوقف الجماعة ولم يدروا ان صيغة الامر للمرة ام للتكرار لنا على ان الامر لطلب الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة والتكرار خروجهما اي الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل كالزمان والمكان اي كما ان الزمان والمكان خارجان عن حقيقة الفعل فان قول القائل اضرب يدل على مطلق ايجاد الضرب من غير اعتبار المكان والزمان فكذلك الوحدة والتكرار ايضا خارجان عن حقيقة الفعل وايضا الوحدة والتكرار من صفات الفعل والموصوف لا يدل على الصفات وقد صرح السكاكي بان سائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين هي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا فالامر ايضا كذلك واستدل القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان النهي يفيد التكرار فيكون الامر ايضا كذلك لانهما مشتركان في الطلب واجاب عنه اولا بقوله والقياس اي قياس الامر على النهي باطل لانه قياس في اللغة وقد مر بطلانه في صدر الكتاب وثانيا بانه قياس مع الفارق والفارق بين الامر والنهي موجود من وجهين الاول ان الامر يقتضي وجود الفعل وهو يتحقق بوجوده ولو مرة بخلاف النهي فانه يقتضي عدم الفعل وهو يحصل بعدم وجوده في كل الازمان والثاني ان التكرار في الامر مانع عن وقوع سائر المامورات الاخر بخلاف النهي فان الترك يجامع سائر التروك فتأمل الوجه الثاني للقائلين بالتكرار لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة واجاب عنه بقوله والتكرار في الصوم والصلوة من خارج اي من دليل خارج من الامر مع انه معارض بالحج فانه ايضا مامور به مع انه ليس بمكرر والثالث ان الامر يستلزم النهي عن تركه والنهي يستلزم الدوام فالامر ايضا يستلزم دوام المامور به على حذو قياس المساواة واجاب عنه بقوله اقتضاء

الامر بالشيء النهي عن تركه اي ترك الشيء مسلم لكنه اي النهي بحسب الامر اي النهي الذي يستلزمه
الامر هو النهي التضمني تابع للامر وفرع له فان كان الامر للدوام فالنهي ايضا له وان كان الامر للوقت فالنهي كذلك فالاستدلال
على كون الامر للتكرار بالنهي الذي هو تابع له دور وتوضيح الدور ان دلالة الامر على الدوام موقوف على دلالة النهي التضمني
على الدوام ودلالة النهي التضمني على الدوام موقوف على دلالة الامر على الدوام فلزم الدور ولهذا الدليل اجوبة اخرى
مذكورة في القوانين والضوابط واستدل الذاهبون الى ان الامر للمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل
مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان الامر للتكرار لما عد ممتثلا فاجاب عنه بقوله والامتثال بالمرة الواحدة لا
يوجب ظهوره اي ظهور الامر فيها اي في المرة وانما عد العبد ممتثلا لحصول الماهية المطلوبة وهي الدخول في الدار
في ضمن المرة الواحدة لا لان الامر ظاهر في المرة والامر المعلق على علة ثابتة بالدليل يتكرر بها اي بتكرر العلة
الثابتة لا بغيرها اي غير العلة الثابتة والمراد بالعلة الشرعية المستقلة التي دل الدليل على انها متى حصلت حصل
الحكم وهي من باب المنصوص العلة نحو قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا ابدل على انه متى حصل الجنابة يجب الطهارة فالجنابة علة للطهارة
وتخلف المعلول عن العلة محال واما لو لم تكن العلة ثابتة بالدليل مثل ان يقول السيد لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم فلا يتكرر الشراء بتكرر الدخول في السوق وبالجملة ان من قال باقتضاء الامر التكرار قال بالتكرار لوجود المقتضي
وعدم المانع واما من لم يقل به فاختلفوا فيه الى ثلثة اقوال ثالثها التكرار مع فهم العلية بالدليل والاقوى هو الحق لانه ليس
عليه لعدم تخلف المعلول عن العلة ولفهم العرف وبناؤهم عليه كما في آية السرقة والزنا وقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا وغير ذلك من الموارد واما فيما لم يفهم العلية كقوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم فالمتبادر منه ليس الا طلب
الماهية من غير دلالة على تكررها بتكرر الموجب كما عرفت **فصل الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة**
على فور بان يدل على اتيان المامور به في اول اوقات الامكان بدون التاخير **ولا على تراخ** بان يدل الا على
تاخير المامور به بحيث لو اتى به على وجه المبادرة لم يعد ممتثلا وهذا القول مما لم يصرح به احد ولم يعرف له قائل كما صرح
به صاحب القوانين والضوابط والمصنف ايضا في الحاشية حيث قال وذكر التراخي استطرادي اذ لم نطلع على قائل يقول
باقتضاء الامر له وكلام بعضهم كالعضدي وغيره يعطي عدم القائل به لكن كلام العلامة في المبادي صريح في وجوده وهو
غريب انتهى ويستفاد من كلام بعض الشراح كالشيخ الحرفوشي والمولوي محمد امين القول بالتراخي للشافعية ونقل القاضي
ابي بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائيين وابي الحسين البصري وعليه اي على ان الامر لطلب نفس الفعل من غير الا

على الفور والتراخي المحقق ابو القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب الشرائع والعلامة الحلي وهو الحق وفاقا لكثير من
المحققين كشيخنا صاحب المعالم والمحقق ابي القاسم الجيلاني والعلامة السيد ابراهيم القزويني وهو الاقرب وما يستفاد
الفورية في بعض المواضع كدفع الزكوة والخمس ورد السلام واتيان الحج فهو من دليل خارج عن الامر وانشيخ ابو جعفر الطوسي
على الفورية فلو اخر المكلف عصى وتوقف السيد رحمه الله لنا على كون الامر يطلب نفس الفعل من غير دلالة
على الفور والتراخي خروجهما اي الفور والتراخي عن نفس الفعل وايضا هما من صفات الفعل والموصوف
لا يدل عليها كما مر في مبحث الوحدة والتكرار واحتج القائلون بالفور بالوجوه الاول لو قال السيد لعبده
اسقني الماء فهم منه طلب السقي على الفور ولو اخر لعد عاصيا فدل ان الامر للفور والا لم يعد العبد
عاصيا واجاب عنه بقوله والعصيان بتاخير السقي حين طلب السيد الماء للعادة اي العادة ههنا قرينة والدالة
على ان المطلوب ههنا السقي الفوري لان العادة تحكم بان لا يطلب الماء الا اذا غلب عليه العطش فالدلالة على
الفورية ههنا بالقرينة وبحثنا فيما هو مجرد عنها والثاني ان كل مخبر ومنشئ كقوله زيد قائم وقوله انت حر
يقصد الزمان الحاضر والامر ايضا انشاء فيدل على الزمان الحاضر الحاقا له بالاعم الاغلب والثالث النهي يفيد الفورية
فالامر ايضا كذلك لاشتراكهما في الطلب واجاب عنهما بقوله والقياس باطل والحاصل ان قياس الامر على النهي و
الخبر قياس في اللغة وهو باطل كما مر وايضا قياس الامر على الخبر والانشاء قياس مع الفارق لان في الامر لا يمكن حصول
المامور به في الحال بل لابد من الاستقبال فحصوله في الاستقبال اما فورا او بعده والتخصيص باحدهما دعوى بلا دليل والرابع
ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم ع بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن الامر للفور لجاز لابليس
ان يقول ما امرتني بالسجدة الفورية وسوف اسجد بعد فاجاب عنه بقوله وذم ابليس للتعيين اي تعيين الله تعالى وقت السجدة
بالتسوية اي بتسوية تعالى لآدم حاصله ان الله تعالى قد امر ابليس بالسجدة في الوقت المتعين بدليل قوله تعالى واذا سويته
فنفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب فهو يدل على ايقاع السجدة على الفور حين تسويته تعالى لآدم ع
فههنا قرينة يدل الامر بها على الفور ولا منافي ان الامر المجرد من القرائن يدل على نفس الفعل لا على الفور ويحتمل
ان يكون ذم ابليس لانه تعالى كان عالما بانه لا يسجد مستقبلا بدليل قوله ابى واستكبر فلهذا ذم ابليس لا لانه خالف الامر
فتامل فيه والخامس انه لو جاز التاخير في الامر لكان الى وقت معين والا لجاز التاخير الى آخر وقت الامكان و
هو غير معلوم فيلزم تكليف المكلف بايقاع الفعل في وقته وعدم التاخير عنه مع ان آخر الوقت غير معلوم وهو
تكليف ما لا يطاق ولا دلالة للصيغة على وقت معين ايضا فتعين الفورية واجيب عنه اولا بالنقض بما لو صرح

بالتاخير كان يقع الفعل في اي وقت شئت ونزاع في جوازه فيلزم ح ايضا التكليف بالمحال وثانيا بما اشار
بقوله والتاخير غاية متعين من الشارع بل هو مفوض الامر الينا ونحن مخيرون بين المبادرة والتاخير فلا تكليف
بالمحال وانما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا من الشارع او متعينا يجب عليه تعريف الوقت الذي جاز تاخير الفعل
اليه والا يجب التكليف بالمحال واذ ليس فليس وثالثا بما قال ولو تعين التاخير فلما وقته العمر كالحج حاصله لو سلم
التاخير ونقول انه متعين فيكون جائزا الى وقت يحصل الظن بالحيوة فيه كالتاخير الذي يكون
في الواجبات التي وقتها العمر كالحج وغيره والسادس قوله تعالى سارعوا الى مغفرة واستبقوا الخيرات و
المراد بالمغفرة والخيرات ما هو سببهما اي الفعل المامور به لا نفسهما لانهما فعل الله فيستحيل مسارعة العبد
واستباقه الى فعله تع فعلم من هذا ان الامر للفور والمسارعة واجاب عنه والمسارعة والاستباق المامور بهما
في الآيتين انما هما للفضل اي الآية تدل على ان المسارعة والاستباق في المامور به فضل لا انهما واجبان ولا لما
تحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران فيما كان له وقت وسيع فعل في اول الوقت واما اذا كان
واجبا فوريا وكان وقته مضيقا فح اتيانه في هذا الوقت المامور لا يسمى فورا بشهادة العرف الا ترى الى من صام
بقول القائل صم غدا لا يقال له انه سارع واستبق وبالجملة فالامر في الآيتين محمول على الندب والا لكان مفاد الصيغة
منافيا لما يقتضيه المادة **فصل** اقتضاء الامر بالشئ النهي بالنصب على مفعولية الاقتضاء عن ضده
اي ضد ذلك الشئ العام صفة للضد والمراد بالضد العام ههنا ما اشار اليه بقوله اعني تركه اي ترك المامور به
وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة وهو غير مراد ههنا
مما لا ريب فيه خبر لقوله اقتضاء الامر يعني لا شك في ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام بالتضمن
لان الوجوب مركب من الفعل والمنع من الترك فالامر لما دل على الوجوب دل على النهي عن الترك وهو بين لا سترة فيه
هكذا قرره والدليل لا يخفى عليك ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى الفعل هو امر بسيط اجمالي اي
الطلب الحتمي الخاص فهذا الطلب الحتمي ينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن
الشارع الامر بالفعل يلزمه ترتب العقاب على الترك كما بيناه في دلالة الصيغة على الوجوب ولو سلم المنع من الترك
جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء المعنى فعل فعلى هذا دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده العام يكون بالالتزام
لزوما بينا بالمعنى الاعم وايضا لو لم يستلزم الامر بالشئ النهي عن تركه لخرج الواجب عن كونه واجبا فتامل واما الضد الخاص
للمامور به وهو عبارة عن كل واحد من الامور الوجودية المضادة للفعل المامور به عقلا او شرعا كالاكل والشرب المنافيين

لا يقال ان الفعل فعل نقيضه الامر بالشئ المنهى عنه اه لا فالقوم بين مثبت ومنفى فللمثبتين لاقتضاء الامر النهى عن ضده الخاص
دليلان الاول توقف الواجب على تركه اى ترك الضد الخاص والحاصل ان فعل المامور به موقوف على ترك الضد الخاص
وكلما يتوقف عليه الفعل المامور به فهو واجب بناء على وجوب مقدمة الواجب والثانى استلزام فعله اى فعل الضد
الخاص ترك الواجب فيحرم فعل الضد توضيحه فعل الضد يستلزم ترك المامور به وكلما يستلزم ترك المامور به فهو حرام
ففعل الضد حرام وفيهما اى فى هذين الدليلين كلام فى الحاشية كما يقال على الاول المراد بمقدمة الواجب ما يكون
وسيلة الى فعله كقطع المسافة فى الحج مثلا ولا نسلم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الآخر بل هو لازم مقارن
له كما يذكر فى دفع شبهة الكعبى ولا يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم كتبريد الوجه حال غسله فى الوضوء وكما يقال
على الثانى لا نسلم ان كلما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين مضيقين
فالكبرى غير كلية انتهى وفيها قال الشارح الصالح فى شرحه اما فى الاول فهو ان حصول الفعل يتوقف على وجود
علته التامة التى هى عبارة عن جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف
حصوله على عدمه لان التوقف على الكل توقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فثبت المطلوب
واما فى الثانى فهو ان ايجاب الضدين فى آن واحد على سبيل التضييق مما لا يفعل مثله الصادر من العاقل فضلا عن الحكيم
العادل نعم لو ورد الامر بهما فلابد من حمله على التخيير والمثبت لا ينكره اذ كلامه فيما وقع الامر بالشئ على سبيل التعيين اذا
عرفت هذا فاعلم انه قد اجاب بعض المحققين عن دليلى المثبتين اما عن الاول فبان كون ترك الضد مقدمة للواجب
مسلم لكن الكلام فى وجوب المقدمة فان المراد بوجوب المقدمة ان كان الوجوب الاصلى المستلزم للعقاب عليها بنفسها
عند تركها فهو ممنوع كما مر فى مقدمة الواجب فح لا يكون ترك المقدمة حراما اصليا حتى يكون فعلها فاسدا ويكون عليها
عقاب وان كان المراد بوجوب المقدمة الوجوب التبعى فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم النهى الاصلى لان المقصود بالذات
للآمر هو اتيان المامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على فعل الضد حتى
يلزم الفساد واما عن الثانى فبان الملازمة بين فعل الضد وترك الواجب مسلمة لكن يجوز ان يكون المتلازمان
مختلفين فى الحكم بان يكون احدهما واجبا والآخر مباحا كما يقال فى جواب شبهة الكعبى فكذا فيما نحن فيه ترك المامور به حرام
وفعل الضد مباح لا امر به ولا نهى عنه ولا دليل على حرمته ولا على عدم الاختلاف بتلك الكيفية قال صاحب القوانين
بعد نقل استدلال المثبتين والقادح فيهما وبالجملة انه لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة
كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهى عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع اولا

سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود ونظير وجوب المقدمة في المورد من جهة استفادة
ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها نفيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد
الى ذلك ملاحظة فتوى العلماء بكراهة صنايع ينجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا مم لان العقل
لا يستحيل كون الشئ حراما من دون علته بل يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب
القوة عليه الا من باب التكليف المتبع انتهى وقد ظهر بجميع ذلك تزييف ما قال الشارح الصالح و للنافين لاستلزام
الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص تحقق الذهول حال الامر عن الاضداد الوجودية والحال ان تعلق
بالذهول فاين النهي عنها اي عن الاضداد الخاصة حاصله ان الشارع لو امرنا بفعل الواجب فنحن حين
امره به ذاهلون عن اضداد ذلك الفعل مثلا اذا قال الشارع صل فالمكلف لا يخطر بباله شئ من ضد الصلوة
كالاكل والشرب وغيرهما فضلا عن نهيهما بل هو ذاهل عنها فمتى لم يعلم الاضداد كيف تكون منهيا عنها وفيه
اي في الدليل المسطور انه اي النهي مستنبط عنه اي عن الامر كدليل الاشارة اي كما ان دليل الاشارة
يستنبط من العبارة بدون دلالتها عليه صراحة كذلك النهي ايضا يستنبط من الامر وان لم يدل عليه صراحة
نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا اذا انضم مع قوله تعالى وفصاله عامين يدل على ان اقل الحمل ستة اشهر فان الآية
الاولى غير مستقلة في الدلالة على كون اقل الحمل ستة اشهر لكن لما انضمت بالآية الثانية ظهر منه ان مجموع الحمل والفصال
ثلثون ومدة الفصال عامان وهما اربعة وعشرون شهرا فبقي ستة اشهر فلا محالة يكون هذا المقدار الباقي للحمل وهكذا
حين الامر بفعل الواجب يستنبط منه ان تركه مذموم وهذا هو النهي اقول ان استنباط النهي عن ترك المامور به من الامر
مسلم لكن النهي المستنبط منه هو النهي عن ضده العام لا الخاص لان استنباط منع الاكل والشرب وغيرهما من قول الشارع
صل مم كما لا يخفى نعم من قوله صل يستنبط ان ترك الصلوة ممنوع فلا يضر الذهول اي ذهول الاضداد
الوجودية حين الامر مع انتفائه اي الذهول فيما اصل اي مهد هذا الاصل اي اقتضاء الامر
بالشئ النهي عن ضده الخاص له الضمير راجع الى الموصول والحاصل انه على تقدير تسليم الذهول فهو متحقق
فينا واما الله سبحانه الذي مهد هذا الاصل له اذا امر بالوجوب لا يذهل عن اضداده الخاصة لامتناع الذهول
في شانه سبحانه اقول انتفاء الذهول في حقه تعالى لا يوجب علينا ان نحكم بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن
ضده الخاص ونعمل على مقتضاه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء ونحن لا نعلمها بل نحن نحكم بحسب علمنا كما امرنا به
ولم يثبت عندنا استلزام الامر النهي عن ضده الخاص فكيف نحكم به ونعمل على مقتضاه فقد تزلزل المبحث

من انما بلين اى المثبتين والنافين مجال واسع يطلب من غير هذا الشرح ولو ابدل ك فى الاستدلال على هذا الاصل النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به اى بالضد ويقيم مكان قوله الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده هكذا يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد حين الامر بفعل المامور به لكان ذلك اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد الخاص فان استلزام الامر لعدم الامر بضده اظهر من استلزامه للنهى عن الضد فان الشارع اذا امر بشئ فاما ان يامر بضده ايضا اولا على الاول يلزم الامر بالضدين وهو محال وعلى الثانى يثبت المطلوب وفيه ان استحالة الامر بالشئ مع الامر بضده انما يكون فيما كان الامر مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة كما يجمع الامر المضيق والموسع ولا يلزم الاستحالة فيه لان الموسع هو ما يجب اتيانه فى مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل فى اى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان فى ان معين من اناته وهذا نحو اجتماع الامر والنهى فى الشئ الواحد مع تعدد الجهة ثم اقول ان ما قال المصنف لو ابدل النهى بعدم الامر بان يقال الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد فكان اقرب فهو لا يجدى نفعا بل يضر لان استلزام الامر لعدم الامر بضده لا يوجب بطلان الضد والنهى عنه لان عدم الامر بشئ لا يوجب نهيه وبطلان فعله بل يوجب اباحة الشئ كما ينطق به كل شئ لك مطلق حتى يرد فيه نهى فعلى هذا يكون فعل الضد حين الامر بالشئ مباحا لا منهيا عنه والمطلوب هو النهى عن الضد كما لا يخفى فصل اختلفوا فى ان الامر المقيد بالوقت لو لم يات بالمامور به فى ذلك الوقت فهل يجب اتيانه فى الوقت الاخر بمجرد الامر الاول ام يحتاج فى اتيانه فى الوقت الاخر الى امر جديد واليه اشار المصنف بقوله الشيخ ابو جعفر الطوسى والاكثر من المحققين على ان الامر بالموقت بان امر الشارع بفعل وعين له الوقت سواء كان موسعا كصلوة الظهر او مضيقا كصوم رمضان واحترز بالموقت ما ليس كذلك كصلوة الزلزلة فان وقتها العمر لا قضاء له لا يكفى ذلك الامر الاول فى وجوب قضائه اى قضاء ذلك الواجب الموقت لو فات ذلك الواجب فى الوقت الذى عينه الشارع لعدم دلالة قول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره اى غير يوم الخميس بوجه من الوجوه فكيف يدل الامر بالواجب الموقت على اتيانه فى غير ذلك الوقت لو ترك فى ذلك الوقت فى الحاشية لم يقل على صوم يوم الجمعة كما قاله الحاجبى وقرره العضدى لئلا يرد انه لم يقل احد باقتضاء الامر بالشئ تخصيص قضائه بوقت انتهى لا يخفى عليك ان ذكر الجمعة فى كلام الحاجبى انما هو تمثيل لا للدلالة ان الامر بالشئ يوجب تخصيص قضائه بوقت معين لو فات ومثل ذلك شائع فى كلام المصنفين فلا ورود للاعتراض

على كلامه الا ان يقال ان ذكر الجمعة يوهم تخصيص القضاء بوقت معين غير كه اولى فتامل واحتمال اختصاص جهة الحسن به اى بذلك الوقت المامور من الشارع هذا دليل ثان للمطلوب حاصله انه يحتمل ان يكون جهة حسن الفعل الواجب الموقت مختصًا باتيانه فى الوقت الذى عين له الشارع ولا يبقى ذلك الحسن فى اتيانه فى غير الوقت الذى عينه الشارع بل يحتمل ان يكون الاتيان فى غير الوقت المعين قبيحا محرمًا لاختلاف الحسن والقبح باختلاف الاوقات فكيف يدل مجرد الامر بالفعل على وجوب قضائه مثل ان امر السيد عبده يوم العيد بلبس الفاخر وقول المنجم والطبيب سافر غدا لا يدل على لبسه وسفره فى غير اليوم المامور فيه لو لم يلبس ولم يسافر فيه لاختصاص جهة الحسن فى ذلك اليوم فى الحاشية هذا الدليل انما يتمشى على قاعدة التحسين العقلى كما هو الحق انتهى لكن تمشيه على قاعدة التحسين الشرعى ايضًا غير بعيد لاحتمال كون الحسن الشرعى مختصا باتيان الفعل فى الوقت المعين فتامل واخدش الشارح رحمه الله على الدليلين محصلا ان مراد القائلين بوجوب القضاء بمجرد الامر بالشئ انا لما علمنا بورود نص صحيح فى وجوب القضاء فى مثل قوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها عرف لنا ذلك النص ان الامر بالموقت لو فات فى ذلك الوقت لم يفرغ ذمتنا عنه ما لم نات بمثله فى الوقت الآخر وبه حصل لنا العلم ان الحسن لم يكن مختصا بالاداء بل عام له وللقضاء فالمطالبة الاولى لم يرتفع انتهى اقول هذا اغرب منه لان اصل العدم ينفى هذا الاحتمال فخرج عنه ما اخرجه الدليل وبقى الباقى على حاله وايضًا ان هذا قياس وقد عرفت بطلانه من مذهبنا وايضًا ثبوت القضاء فى شئ بنص وغيره لا يستلزم ثبوته فيما لا دلالة له عليه مع اصل البراءة كما مر على ان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضاء كالصلوة اليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص بخصوصه فلو كان الامر كما بينه الشارح لوجب ان يحكم بقضاء الجمعة والعيدين ايضا وانى له باثباته ثم قال ذلك الشارح معترضا على الدليل الاول للمصنف وهو قوله لعدم دلالة صم يوم الخميس على صوم غيره وعلى ما استدل به العلامة على المطلوب بان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص وبانه قال تعالى فعدة من ايام آخر وقال النبى صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد فقال الشارح وما استدل به العلامة بعد ارتضائه بهذا الاستدلال اى بالاستدلال المصنف رح غير تام فان هذين الاستدلالين انما ينهضان حجة عليهم لو ادعوا دلالة النص الوارد فى الاداء على وجوب المثل دلالة لفظية اما لو قالوا بتضمن المطالبة لمطالبة المثل وبتعريف النص

كلام بر شارح رحمه الله

الوارد في القضاء لهذا التضمن وبعدم فراغ الذمة عن المطالبة الا باداء المثل كما ذكرنا فظاهر انهما لا توجبان هذا
القول انتهى فهذا اغرب من الشارح لانك قد عرفت ان للنص الوارد في الاداء ليس له دلالة على وجوب
القضاء باحدى من الدلالات الثلث والقياس باطل واصل العدم لا يجوّزه وايضا لو كان يتعرف
النص الوارد في القضاء يجب قضاء الواجب الموقت بدون امر وارد للقضاء بخصوصه لكان قضاء بعيد بين
والجمعة ايضا واجبا كما عرفت آنفا فتدبر والاستدلال على عدم اقتضاء الامر بالموقت وجوب القضاء
لو فات بالاداء هو الى الاداء والتسوية بين الوقتين كما استدل به الحاجبي ضعيف حاصل الاستدلال
لو كان الامر بالموقت موجبا للقضاء الواجب من غير حاجة الى امر جديد لكان معنى قول الشارع صم يوم الخميس
صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة مثلا فيكون صوم الجمعة من المكلف اداء او مساويا بالصوم يوم الخميس فلا يكون
الواجب المامور به في الوقت المعين باتيانه في غير ذلك الوقت قضاء بل يكون اداء او مساويا بالفعل في الوقت
المعين ووجه الضعف ما قال العضدي بان للخصم ان يقول معنى قوله صم يوم الخميس ان المكلف مامور بالصوم
في ايقاعه يوم الخميس واذا فاتت خصوصية يوم الخميس فعليه استدراك الفائت بان يصوم يوم الجمعة او غيره
فلا يكون القضاء اداء او مساويا له فتامل قالوا اي الذاهبون الى ان الامر بالموقت يوجب القضاء بدون
حاجة الى امر جديد آخر امرنا بصيغة المجهول بالصوم المطلق من غير تقييد فيه بالوقت وغيره وتخصيصه اي
وامرنا ايضا بتخصيص الصوم في الوقت المعين وبفوات الثاني اي التخصيص بالوقت المعين لا يفوت الاول
اي الامر بالصوم حاصلا انا اذا امرنا بالصوم فقد امرنا بشيئين الاول الصوم والثاني ايقاعه في وقت معين
فاذا لم يقع في الوقت الاول بسبب لا يفوت الامر بالصوم اذ فوت الثاني لا يستلزم فوت الاول وبهذا ظهر ان
مجرد الامر بالصوم في الوقت المعين يدل على وجوب قضائه لو فات وايضا قالوا الوقت المعين للعبادة
كاجل الدين فكما ان الدين لا يسقط لفوات وقت الميعاد ويجب قضائه في غير ذلك الوقت كذلك الصوم
ايضا لا يفوت بفوت وقته المعين فعلى هذا لا حاجة في وجوب القضاء الى امر آخر وقالوا ايضا لو كان وجوب القضاء
محتاجا الى امر جديد لم يسم القضاء قضاء بل يصير اداء لان الامر بالشيء بعد الوقت الاول يستلزم كون ذلك
الشيء مامورا به في ذلك الوقت فيصير اداء واليه اشار بقوله ويلزم ادائه اي اداء القضاء قلنا في الجواب
عن ادلتهم الثلثة المسطورة اما عن الاول فقوله التعدد في الامر خارجا ممنوع حاصله ان قول الشارع
صم يوم الخميس مثلا وان كان يستفاد منه التعدد ويفهم منه الصوم وايقاعه في يوم الخميس لكن وجودهما في الخارج

علی حدة ثم بل الموجود فیه صدقهما وهو شیء واحد کما ان زیدا مثلا هو الحیوان والناطق ولا تعدد فیه فی الخارج بان یوجد الحیوان اولا ثم ینضم الیه موجود آخر هو الناطق فیحصل منهما ماهیة الانسان ثم ینضم الیه التشخص المخصوص فیحصل زید بل الموجود فی الخارج هو زید یصدق علیه المطلق مع القید وهکذا المطلوب من الامر هو الفعل الواحد الذی هو مصداق للمفهومین فاذا فات احدهما لم یبق الآخر حتی یبقی المطالبة وعلی تقدیر تسلیم وجود المتعدد فی الخارج یمکن ان یقال ان مطلوب الشارع بالذات من قوله صم یوم الخمیس هو المرکب من هذین المتعددین واما احدهما فهو مطلوب بالعرض فبانتفاء احدهما ینتفی ما هو المقصود بالذات فلا یبقی المطالبة

اقول جمیع ذلک من التدقیقات العقلیة وبناء الکلام فی مثل هذه المقامات علی العرف ولا ریب ان العرف لا یفهمون من الامر بالشیء فی الوقت المعین التعدد بل یفهمون من قوله صم یوم الخمیس هو الصوم المخصوص من دون خطور ببالهم وجوب قضائه لو فات واما الجواب عن الدلیل الثانی فما اشار الیه بقوله واشتغال الذمة فی الدین فی ایام الاجل وغیره فارق بینه وبین الصوم والحاصل ان المدیون لا یبرأ ذمته فی القضاء ایام اجله بل هو مشغول الذمة بعد انقضاء الاجل ایضا بالاجماع بخلاف الصوم فان المکلف مشغول الذمة بعد انقضاء وقته المعین ثم اذ هو اول البحث وایضا یجوز اداء الدین قبل اجله المعین ولا یجوز فعل المامور به قبل وقته المقدر شرعا کالصلوة مثلا فقیاس الدین علی الصوم قیاس مع الفارق علی ان القیاس من اصله باطل فلا یتمشی الدلیل واما الجواب عن الدلیل الثالث فقوله واستدراک الفائت مانع عن صیرورته قضاء او اداء اذ ان فی الاداء لا یکون استدراکا لما فات اولا وههنا استدراک لما فات اولا فلا یکون اداء

فصل

اختلفوا فی ان المطلوب من الامر هل هو فعل جزئی او کلی قیل المطلوب بالامر فعل جزئی مطابق للماهیة الکلیة الصادقة علیه لا المطلوب بالامر هی ای الماهیة الکلیة لاستحالتها ای لاستحالة الماهیة الکلیة خارجا ای وجودها فی الخارج والشارع لا یطلب ما هو مستحیل الوجود لانه لو طلب لزم تکلیف بالمحال وقیل لیس المطلوب بالامر الفعل الجزئی بل المطلوب منه هی ای الماهیة الکلیة لتقییده ای لتقیید الجزئی والمطلوب من الامر مطلق خال عن التقیید والحاصل ان الجزئی مقید والامر دال علی طلب الماهیة مطلقا فکیف یدل علیها مع القید ومنشأ النزاع بین الفریقین الاختلاف فی وجودها ای وجود الماهیة الکلیة لا بشرط شیء فمن قال بوجودها قال بکونها مطلوبة بالامر ومن لم یقل به قال بعدم کونها مطلوبة بالامر لانه یلزم تکلیف المحال واعلم ان الماهیة قد توخذ بشرط ان یکون مع بعض العوارض کالانسان بقید الوحدة

وکالمقید بہذا الشخص فخرج لا یصدق علی المتعدد ومثل ہذہ الماہیۃ تسمی بشرط شئ ولاریب فی وجودہ فی الاعیان وقد
توخذ الماہیۃ بشرط تجردہا عن جمیع العوارض وتسمی الماہیۃ المجردۃ وبشرط لاشئ ولا وجود لہا فی الاعیان وقد توخذ الماہیۃ
من حیث ہی ہی لا بشرط ان تکون مجردۃ عن العوارض او مقارنۃ لہا بل یجوز ان یقارن معہا العوارض وان لا یقارن
وہی الکلی الطبعی وتسمی الماہیۃ لابشرط شئ کالانسان من حیث ان تعرضہ الکلیۃ فی العقل وقد اختلف فی وجودہا
فذہب جمہور الحکماء الی وجودہا فی الخارج فی ضمن افرادہا وبعض المتاخرین الی ان لا وجود لہا فی الخارج بل الموجود
فیہ ہو الافراد والمصنف اختار الثانی وفاقا للعلامۃ التفتازانی وغیرہ من المحققین حیث قال والحق وجودہا
ای وجود الماہیۃ بوجود افرادہا وذلک لانہ لو وجدت فی الخارج فی ضمن الافراد کما علیہ جمہور الحکماء یلزم کون
الشئ الواحد متصفا بالصفات المتضادۃ وکونہ موجودا فی الامکنۃ المتعددۃ فلا بد ان یکون معنی وجودہا فی
الخارج ہو وجود افرادہا ولا یخفی علیک ان اتصاف الشئ الواحد بالصفات المتضادۃ وکذا وجودہ فی الامکنۃ
المتعددۃ انما یمتنع لو کان ذلک الشئ واحدا بالشخص واما اذا کان واحدا بالنوع فلا استحالۃ اذ الطبیعۃ الانسانیۃ
مثلا موجودۃ فی الخارج معروضۃ للتشخصات الکثیرۃ فکذا افرادہا موجودۃ فی الخارج وہی مشترکۃ موجودۃ
فی جمیعہا دون التشخص وباعتبار ان کل فرد متصف بصفۃ خاصۃ وحاصلۃ فی مکان معین ولا استحالۃ فی ذلک
ہذا ما نقلہ الشارح للتجرید عن بعض المحققین وتحقیق المقام یقتضی البسط فی الکلام وکیف ما فمتی کان وجود الماہیۃ
بوجود الافراد انحصر الطلب بالامر بہا انہ لو لم یکن لہا وجود فی الخارج بوجہ لا یمکن طلبہا للزوم التکلیف بالمحال
ومطلقہا ای مطلق الماہیۃ لا ینافی مقیدہا ای مقید الماہیۃ بل یشملہ ای یشمل المقید الماہیۃ المطلقۃ
حاصلہ دفع دخل مقدر تقریرہ انہ لو کان المطلوب من الامر مطلق الماہیۃ فکیف یحصل الامتثال بفعل
جزئی من جزئیاتہا لانہ مناف لمطلق الماہیۃ وحاصل الجواب ان الجزئی الذی اتی بہ المکلف ہو مطلق الماہیۃ مع
القید ولا منافاۃ بین المطلق والمقید لان المطلق داخل فی المقید وہو من افراد المطلق وعلی ہذا یلزم ان
المامور بالذات ہو مطلق الماہیۃ لا الجزئیات بل ہی مامور بہا بالعرض واسباب لاتیان المامور بہ وفیہ انہ
یلزم ان لا یکون الصلوۃ الجزئیۃ مامورا بہا بالذات فتامل والقول بان منشاء النزاع بین الفریقین
عدم التفرقۃ بینہما ای بین الماہیۃ بشرط لا شئ بلا شرط شئ بعید کل البعد لا یلیق بنسبۃ
احاد الطلبۃ فضلا عن الفضلاء وقیل فیہ تعریض علی التفتازانی حیث زعم ذلک فتامل فصل النہی
ہو طلب ترک الفعل بقول من العالی علی سبیل الاستعلاء ودخل فیہ لفظ التحریم ایضا علی ما ہو المتبادر

من هذه المادة فی العرف واما مثل الکف عن الزنا فهو داخل فی الامر من حیث ملاحظة الکف بالذات وانه فعل من الافعال و نهی من حیث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله کذا قیل ثم ان اعتبار القول فی تعریف النهی ایضا باعتبار الاغلب کما مر منا فی الامر والا لم یبق نهی الاخرس بالاشارة وغیره داخلا فی النهی وهو خلاف العرف وقد مر مفصلا فی الامر فتذکر ثم انهم اختلفوا فی ان النهی هل هو للتحریم او الکراهة او مشترک بینهما لفظا او معنی وقیل بالوقف علی حذو ما قیل فی الامر والحق انه للتحریم حقیقة و مجاز فی غیره للتبادر وهو دلیل الحقیقة ولذم العبد علی الفعل بعد قول السید له لا تفعل والذم دلیل الحرمة ولفحوی قوله تعالى وما نهیکم عنه فانتهوا فقد امر الله سبحانه بالانتهاء عما نهی عنه الرسول والامر للوجوب کما مر فیکون الانتهاء واجبا وهو المعنی بالتحریم ولما کان یتوهم ان الآیة تدل علی وجوب الانتهاء عن مناهی الرسول خاصة والمطلوب اعم قال لفحوی قوله تعالى لان تحریم ما نهی عنه الرسول یدل بالفحوی علی تحریم ما نهی الله عنه مع ان مثل ذلک الاحتمال والتفرقة بین نهی الله والرسول لا یخلو عن بعد ثم ان الآیة تدل علی ان لفظ النهی ایضا للتحریم کما ان صیغة لا تفعل له بناء علی صدق النهی علی کل صیغة لا تفعل کما مر فی الامر وههنا بحث یطلب من القوانین وهل المطلوب به ای بالنهی کف النفس ومنعها عن المنهی عنه او المطلوب به عدم الفعل المنهی عنه قولان والاکثرون علی الاول والباقون علی الثانی وحکی انه قول جماعة کثیرة حتی للعلامة فی الکتابین التهذیب والنهایة ففی الاول اختار الاول وفی الثانی الثانی وهو الاقرب لحصول الامتثال عرفا بمجرد ترک العبد عما نهاه مولاه عنه من غیر ملاحظة انه کف نفسه عنه ام لا بل ذلک لا یخطر ببال احد فکیف یکون مطلوبا بالنهی ویسمی التفصیل فی نظر مقتضا فللاول ای حجة القائل بالقول الاول تاثیر القدرة فی القول الثانی وهو عدم الفعل حاصل ان النهی تکلیف والتکلیف انما یتعلق بما هو مقدور للمکلف لاستحالة التکلیف بالمحال وعدم الفعل ازلی لا یصلح ان یکون اثر القدرة الحادثة للمکلف اذ هو حاصل قبلها وتحصیلها ثانیا تحصیل الحاصل وهو ممتنع فتعین ان المطلوب بالنهی هو الکف لا عدم الفعل وللثانی ای دلیل القول الثانی اغلبیة الغفلة عن الاول ای الکف حین النهی والحاصل ان تارک المنهی عنه لا یخطر بباله کف النفس عنه کما ان السارق مثلا تارک السرقة ولا یخطر بباله مدة عمره کف النفس عنها وبالجملة الغفلة عن الکف حاصل غالبا فلا یکون مطلوبا بالنهی وهذا ای القول الاخیر اظهر لما عرفت من عدم خطور الکف بالبال ولان الکف لو کان مطلوبا

فلا يصدق الامتثال على مجرد الترك ولا يحسن المدح عليه مع ان العرف على خلاف ذلك قيل عليه لو كان المطلوب بالنهي
عدم الفعل يلزم ان لا يكون المكلف مثابا عليه لان ما لم يقترن عدم الفعل بكف النفس لا يثاب عليه اذ من المعلوم ان من لم يشرب الخمر
عمره ولم يعلم بتحريمه فهو غير مثاب على تركه حتى يعلم الحرمة ويكف نفسه عنه امتثالا للنهي واجاب عنه صاحب القوانين اولا بانه معارض
بالكف بقصد الرياء وفيه ان الرياء مطلقا ثم فلا يكون الكف المقيد به مطلوبا وثانيا بان هذا الكلام على ظاهر حال المسلم فاذا
ترك فنحكم عليه بالثواب وفيه ان المفروض من تعلمه انه لا يعلم الخمر ولا الشرب فاين الحكم عليه بالثواب وثالثا انا لا ندعي ان الكلف
بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف
او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه و
ان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا لا يخفى عليك مبنى هذا الجواب ان بترك الفعل يحصل الامتثال والثواب يترتب
عليه باي نحو كان وهو جيد لانا مامورون بالعمل بالظاهر وبالمفهوم من العرف ولا شك في ان من ترك الفعل بمجرد النهي عنه
فالظاهر منه انه امتثل والعرف ايضا يحكم بامتثاله فليس لنا التعدي الى غيره والقول بان المراد به الكف مع عدم خطوره
بالبال حين الترك فمتى حصل الامتثال يحصل الثواب ان شاء الله تعالى حاصل وتاثير القدرة في الاستمرار كما مر في
الحكم هنا جواب عن دليل القائل بالكف حاصله ان اثر القدرة ليس عدم الفعل حتى يقال ان العدم لا يكون اثر القدرة
الحادث بل اثرها هو الاستمرار على عدم الفعل بمعنى ان القدرة تبقي ذلك العدم مستمرا او لا ترفعه بايجاد الفعل

فصل

النهي للدوام عند الاكثر كما نسب اليهم العلامة في النهاية والمراد بالدوام عدم اتيان المامور به دائما وهو مقتضى نفي الطبيعة
ولذا لم يتعرض المصنف بالبحث عنه وذهب السيد المرتضى واتباعه كالفخر في المحصول والبيضاوي في المنهاج
الى ان النهي كالامر اي كما ان الامر لا يدل على التكرار والفور ولا على مقابليهما كذلك النهي ايضا لا يدل عليهما و
للعلامة الحلي قولان في التهذيب والنهاية في الاول انه للقدر المشترك بينه وبين المرة كالامر وفي الثاني
انه للدوام واختاره المصنف ووافقه شيخنا صاحب المعالم خلافا لصاحب القوانين واستدل المصنف على ما
اختاره بقوله لنا على ان النهي للدوام استدلال السلف به اي بالنهي على دوامه من غير نكير فيكون اجماعا
منهم وهو حجة في مدلولات الالفاظ وايضا يتبادر الدوام عرفا كما اذا نهى السيد عبده عن فعل فتركه مدة ثم فعل بعدها
يعد في العرف عاصيا مخالفا لسيده ولو اعتذر بان السيد قد نهاني عن الفعل مدة كذا وانقضى زائد عنها لم يقبل
العقلاء ويذمونه وما قيل بمنع تبادر الدوام فهو ممنوع كما لا يخفى واستدل صاحب القوانين على ان النهي لا
للتكرار كما هو مختاره بان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهو حقيقة ٤٠

في الماهية لابشرط شيء ولا تأثير للهيئة على المادة اذ الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر
فمن يدعيه فعليه البيان انتهى وفيه محصل الدليل ان المعاد حقيقة في الماهية لابشرط شيء فالنهي يدل
على طلب ترك تلك الماهية مطلقا والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل وفرده الكامل هو الترك مطلقا على
الدوام فعلى هذا قيل انه للدوام فليس ببعيد فتامل والمستدل على كون النهي للدوام بالمنع من ادخال
الماهية في الوجود حاصله ان النهي يقتضي المنع من ادخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود فيجب تركه دائما
اذ لو اتى به مرة فقد دخل ماهية الفعل في الوجود فيخالف مقتضى النهي ورد المصنف هذا الاستدلال بقوله
ان عني المستدل بمنع ادخال ماهيته في الوجود المنع دائما بحيث لا يوجد الفعل المنهي عنه ابدا فمصادرة على
المطلوب لان الدعوى ايضا هي ان النهي يقتضي منع ادخال الماهية في الوجود منعا دائما والدليل عين الدعوى والا
اي ان لم يعن المستدل بالمنع المذكور المنع دائما بل المراد المنع في بعض الاحيان دون بعض لم ينفعه اي لم ينفع
ذلك المراد المستدل لانه بصدد اثبات المنع الدائمي قالوا اي الذاهبون الى ان النهي مشترك بين الدوام وعدمه
بان النهي ورد لهما اي للدوام والتوقيت اما الاول كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والفواحش فهو للدوام
قطعا واما التوقيت فنحو نهي الطبيب للمريض عن اكل اللحم مثلا فهذا النهي يدل على عدم اكل اللحم حين المرض لا مطلقا
فيشترك النهي بين الدوام والتوقيت و ايضا يقيد النهي بالدوام تارة نحو لا تزن دائما وبنقيضه
اي نقيض الدوام تارة نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى [illegible] اي لا يلزم بتقييد الدوام في النهي تكرارا ان كان
للدوام للزم في التقييد به تكرار ولا نقض ايضا في تقييد النهي بنقيض الدوام فلو كان للدوام لكان تقييد النهي بنقيض
الدوام تناقضا فثبت انه للقدر المشترك قلنا في الجواب عن استدلالهم قرينة التوقيت في نهي الطبيب عن اكل
اللحم قائمة والنزاع في ان النهي مجردا عن القرائن يدل على الدوام و تصريح بما علم ضمنا شائع هذا جواب عن قولهم
ان النهي قد يقيد بالدوام وقد يقيد بالتوقيت حاصله ان النهي يدل على الدوام ضمنا فالتقييد بعده بالدوام انما
تصريح بما علم ضمنا ومثل ذلك لا يعد من التكرار بل شائع ذائع في الكلام و لم يتعرض عن الجواب بحكاية نقض
لاشعار الجواب الاول الى جوابه ايضا لان التقييد بنقيض الدوام قرينة على ان النهي في المقام على سبيل المجاز في غير
معناه المتبادر **فصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال منها دلالة على فساد المنهي عنه
مطلقا سواء كان في العبادات او في المعاملات ومنها عدم الدلالة مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول نقله
عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة ومنها دلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات مطلقا

فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة ومنها دلالته عليه فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب ومنها
الدلالة على الفساد في العبادات شرعا لا لغة قد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم فاشار المصنف الى ما اختاره بقوله
النهي في العبادة لا في المعاملات والعبادة عبارة ههنا عما احتاج صحتها الى نية التقرب والمعاملة ما قابل ذلك سواء كان
النهي لعينها اي لعين العبادة ونفسها مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك
مثاله النهي عن عبادة الشمس والقمر والنجم ونحوه او جزئها اي جزء العبادة كالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة او شرطها
اي شرط العبادة كالنهي عن الطهارة بالماء المغصوب فان الطهارة شرط للصلوة فالنهي عن جميع ذلك يدل
على فسادها اي فساد العبادة في الحاشية هذه الدلالة شرعية لا لغوية وعليه السيد رح لكشفه اي النهي عن قبح المأتي
به والحاصل ان النهي كاشف عن قبح ما ياتي به المكلف لان الناهي حكيم وهو لا ينهى الا عن الفحشاء والمنكر ولو كان
ذلك حسنا لما نهى عنه واذا كان المأتي به قبيحا فهو غير المأمور به البتة والا يلزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا
عنه واذا كان غير المأمور به فلا امتثال بفعله ولامتناعه اي النهي مع تساوي الحكمتين اي حكمة الامر والنهي
هذا دليل ثان على المطلوب حاصله ان في الامر بالعبادة لا بد ان يكون فيه حكمة ومصلحة لبطلان العبث في شان الحكيم
وكذا في النهي عنها ايضا حكمة ومصلحة فلو لم يدل النهي عن الفساد لكان حكمة الامر والنهي متساوية فاذا تساوت الحكمتان
يمتنع النهي لاستلزامه العبث والترجيح بلا مرجح وهو في شان الحكيم محال فلا بد من وجود المصلحة في النهي غير مصلحة الامر
وليس الا الفساد او مرجوحية حكمته اي حكمة النهي يعني اذا لم يكن حكمة الامر راجحة وحكمة النهي مرجوحة فايضا يكون
النهي ممتنعا للزوم ترجيح المرجوح لانه يفوت به مصلحة الصحة الراجحة وامتناع الصحة اي صحة العبادة مع رجحانها اي رجحان
حكمة النهي اذ من الظاهر انه لو كان حكمة النهي راجحة فصحة العبادة تكون ممتنعة والشيخ ابو جعفر الطوسي رح ساوى
العبادة بغيرها في الفساد فانه قال كما ان النهي يدل على الفساد في العبادة كذلك يدل عليه في غير العبادة
ايضا من المعاملات والايقاعات والدليل المذكور الدال على فساد المنهي عنه مع تمامه اي على تقدير تمامية
جميع مقدماته جار فيه اي في غير العبادة ايضا والمباحث في التسوية بين العبادة وغيرها ستظهر انشاء الله
قوي لكثرة الوجوه المضعفة لقول المعمم والمخصص كما قيل ويحتمل ان يراد بالمباحث المباحث في اصل المسألة وهي
دلالة النهي على الفساد مطلقا كما قيل ايضا وابو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني من تلامذته قال ان النهي يدل على
صحة المنهي عنه لا على فساده بمعنى انه لو كان المنهي عنه امرا شرعيا فالنهي عنه لا يكون موجبا لقبح ذلك الامر في نفسه
بل يوجب قبح امر لازم او مفارق له والا اي ان لم يدل النهي على صحة المنهي عنه لا تمتنع اي لكان المنهي عنه ممتنعا خارجا

فلا يتصور له وجود شرعي فلا يمنع بالنهي عنه لان المنع انما يتعلق بالمقدور وما هو غير مقدور لا يصلح للموجودية فلا فائدة في النهي عنها فيكون عبثا لتوضيح الدليل ان النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة مثلا يقتضي ان ايقاع الصلوة فيها ممكن عن المكلف ولو اتى بها فيها لكان صلوة فلو دل النهي على البطلان ولم يدل على الصحة لامتنع صدور الصلوة عن المكلف في تلك الدار ولو اتى بها فيها لا تكون صلوة فح لا فائدة في النهي عنه لانه بمنزلة منعك الاعمى بقولك لا تبصر لا ريب في قبحه ولكان اي المنهي عنه كالصوم مثلا في قوله لا تصم في العيدين غير الامر الشرعي لان الامر الشرعي هو الصحيح لا الفاسد والحاصل انه لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه لم يكن نهي الشارع شرعيا لان النهي الشرعي هو ما يكون صحيحا في نظر الشرع وليس كذلك فلما لم يكن النهي شرعيا كان نهي الشارع عن صوم العيدين نهيا لغويا اي النهي عن مطلق الامساك كما هو معنى الصوم لغة لا النهي عن الصوم الشرعي اي الامساك المخصوص مع النية وذلك باطل اجماعا فثبت المطلوب والى هذا اشار بقوله كالامساك في النهي عن صوم اي يراد بالنهي عن الصوم في العيدين الامساك كما هو معنى اللغوي للصوم لا الصوم الشرعي اي لا يراد بالنهي عن صوم في العيدين الصوم المعتبر في الشرع اذ هو ليس بصحيح في نظر الشارع وهو باطل كما عرفت اذ المراد بالمنهي المنهي المعتبر الشرعي قلنا في الجواب اما عن الاول فهو امتناعه اي النهي بهذا المنع لا بغيره حاصله انه انما يمتنع صدور المنهي عنه كالصوم مثلا بهذا المنع الصادر بقول الشارع لا تصم يوم العيد وذلك ليس بمحال انما المحال اذا كان الصوم ممتنعا بمنع سابق على هذا المنع ثم منع الشارع ايضا بمنع آخر كما يقال ان تحصيل الحاصل محال اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل الذي تحصله منه واما اذا كان حاصلا بهذا التحصيل الذي تحصله منه فهو ليس بمحال كما هو مقرر في محله واما الجواب عن الثاني فهو قوله والشرعي ذو الصورة المعينة حاصله انا لا نسلم ان الشرعي ما هو المعتبر في نظر الشارع بل الشرعي هو الصورة التي عينها الشارع سواء كان فاسدا او صحيحا مثلا الصلوة هي الاركان المخصوصة المعينة من الشارع ففي اي مكان صدرت تلك الاركان يسميها الشارع صلوة سواء كانت صحيحة او فاسدة فيكون النهي عنها نهيا شرعيا يدل على فساد المنهي عنه فتامل مع انه نقض بصلوة الحائض فان قوله عليه السلام للحائض دعي الصلوة ايام اقرائك يدل على ان الصلوة التي امرت بتركها هي الصلوة الشرعية لان اللغوية لا يامر بتركها وهو ظاهر مع ان الصلوة المامور بتركها غير معتبرة في نظر الشرع وفاسدة لو فعلت في حالة الحيض بالاتفاق فلو كان النهي يدل على الصحة يلزم صحة تلك الصلوة وهو خلاف الاتفاق وعلم بهذا البطلان ان الشرعي ليس هو المعتبر في نظر الشارع بل هو ذو الصورة المعينة في الشرع فاسدة او صحيحة والا لم نهي الشارع عن صلوة الحائض لانها غير معتبرة في نظره وبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات من الاجنة فان النهي عن بيعها متحقق ولو ثبت لم يصح البيع فلو دل النهي على الصحة يلزم اما صحتها المتفق على عدم صحته او تخلف الدليل عن المدلول وهذا ايضا باطل

على ان الشرعي هو ذو الصورة المعينة صحيحا كان او فاسدا الا ما هو فاسد في نظر الشرع والا لم ينه عن بيعها المطلب الثاني
من المنهج الثالث في مبحث العام والخاص وهما ايضا من مشتركات الكتاب والسنة وبدأ بالعام لكونه اصلا والخاص فرعه قيل القائل
ابو الحسين البصري العام هو اللفظ فيه اشارة الى ان العموم من صفات الالفاظ كما هو احد الاقوال وقد توصف به المعاني ايضا
كما يقال عم الجود بالخصب المستغرق لما يصلح له ضمير الفاعل راجع الى اللفظ والى الموصول فتخصيص اللفظ لما وقع عن الشارح الصالح لا
مخصص كما يستعرف والمراد بالاستغراق معناه اللغوي هو شمول لجميع ما يصلح له اللفظ بحيث لا يخرج عنه شيء فبقوله المستغرق خرج نحو
العلم والمضمر ما ليس فيه استغراق وبقوله لما يصلح له خرج النكرة الواقعة في الاثبات سواء كانت مفردة او تثنية او جمعا كرجل ورجلين ورجال
فان الرجل وان كان صالحا لكل واحد واحد من الرجال الا انه ليس مستغرقا لما يصلح له بل ذلك الكلي على سبيل البدلية ونقض
هذا التعريف عكسا اي جمعا بالمسلمين والرجال ونحوهما من الجموع المعرفة باللام الشاملة لكل واحد واحد ان اريد بالموصول
وهو لفظ ما في قوله لما يصلح الجزئيات اي جزئيات مفهوم اللفظ العام فيكون حاصل التعريف ان العام هو اللفظ المجموع
الشامل لجميع الجزئيات التي يصلح ذلك اللفظ لتلك الجزئيات فعلى هذا يخرج عن الحد الجمع المحلى باللام كالمسلمين والرجال فان عموم
هذا الجمع باعتبار شموله لكل واحد واحد كما هو الحق لا باعتبار شموله لكل جمع جمع والظاهر ان كل واحد واحد ليست من جزئيات
مفهوم الجمع بل هي من اجزائه فيكون عموم الجمع المحلى باللام باعتبار شموله لاجزائه لا باعتبار شموله لجزئياته فيخرج عن الحد ونقض
الحد ايضا بالعكس بالرجل ولا رجل ونحوهما من المفرد المستغرق ان اريد بالموصول الاجزاء اي اجزاء مفهوم اللفظ
العام لا جزئياته فيكون معنى الحد العام هو اللفظ الشامل لجميع الاجزاء التي يصلح اللفظ لتلك الاجزاء فعلى هذا يخرج
عن التعريف النكرة المعرفة باللام والواقعة في سياق النفي فان عمومهما باعتبار شمولهما لكل واحد واحد من افراد الرجل لا رجل
لا باعتبار شمولهما لاجزاء الرجل من الرجل واليد وغيرهما فلا يمكن ارادة الجزئيات من لفظ الموصول ولا الاجزاء بخصوصهما فتعين
ان يراد بالموصول الاعم الشامل للاجزاء والجزئيات كليهما فيكون حاصل التعريف على ما في الحواشي هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
ان يكون داخلا تحته ومندرجا فيه من الجزئيات والاجزاء هذا ان رجعت ضمير يصلح الى الموصول وان رجعته الى اللفظ فالتعريف هكذا
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح ان يكون اللفظ متضمنا له ومشتملا عليه من الجزئيات والاجزاء وبعبارة اخرى هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح ان يكون مفادا له على الاول ولجميع ما يصلح ان يكون مفيدا له على الثاني وانتقض الحد ايضا طردا اي منعا بنحو زيدين
على صيغة التثنية وزيدين على صيغة الجمع فان كل واحد من الصيغتين مستغرق لجميع اجزاء مفهومه مع انه ليس بعام وبنحو ضرب
زيد عمرا فان الفعل المتعدي الى المفعول واحدا ومفعولين فصاعدا لو ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول ليصدق عليه
انه المستغرق لجميع ما يصلح له من الاجزاء وليس بعام وعشرة لان كل نكرة من اسماء العدد يصدق عليها انه مستغرق لجميع ما يصلح له

من الاجزاء وليس بعام وقد السيد در وسلم الشرايف عن الفساد المسطور تمحلات اى بوجوه بعيدة عن اللفظ منها على ما فى الحواشى من
ذكره التفتازانى فى كتبه ان المراد بالموصول الجزئيات ولا يرد بالجموع المعرفة باللام لان العموم فيها باعتبار شمولها الجمع جميعها لا
شمولها لكل واحد واحد كما علم حتى يرد النقض وشمول الجمع لكل واحد واحد انما هو بواسطة الجمع فنحو اكرم العلماء بالقيد اولا امر الاكرام
لكل جماعة من العلماء وشمول الامر لعالم عالم انما هو باعتبار ان كل واحد مع الاثنين جمع وفيه اولا انه خلاف ما عليه المحققون من
ان عموم الجمع باعتبار شموله لكل فرد فرد واستدلوا انه كالمفرد فى افادة العموم وثانيا ان اهل اللسان يريدون من قوله تعالى
لا يحب الظالمين عدم محبته لاحد من اهل الظلم ابتداء من دون ملاحظة الجمع بالتمام وثالثا ان اعتبار العموم فى كل جمع يؤدى الى التكرار
كما نص عليه المحقق الشريف فى حواشى المطول ومنها ما نقل عن المحشى الشيرازى قد اشتهر ان اللام يبطل معنى الجمعية ثم لم يرد النقض
بمثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما انهما مستغرقان لجميع جزئيات مفهومهما بعد دخول اللام وفيه ان الاضافة لا تبطل معنى
الجمعية فالنقض بالجمع المضاف كعلماء البلد باق كذا قيل ومنها المراد بجزئيات المفهوم جزئيات نفس ذلك اللفظ حقيقة كالرجال
والمسلمين او حكما كالنساء لكونه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة وفيه ان النقض باسم الجمع كالقوم باق لان عمومه ليس الا باعتبار الاجزاء
لا باعتبار جزئيات مفهوم اللفظ وايضا ليس له مفرد حتى يقال المراد جزئيات نفس ذلك اللفظ حقيقة او حكما وزاد الفخرى فى
المحصول والبيضاوى فى المنهاج قيد بوضع واحد فى التعريف لئلا يختل الحد طردا بالمشترك فان اللفظ المشترك بين معنيين كالقرء
فصاعدا كالعين قد يكون مستغرقا لجميع معانيه عند من يجوز استعمال المشترك فى جميع معانيه لكن هذا الاستغراق ليس بوضع واحد
فبقيد وضع واحد خرج المشترك عن تعريف العام وكذا لفظ الاسد عند من يجوز استعمال اللفظ فى الحقيقة والمجاز اذا استعمل
فى الحيوان المفترس والرجل الشجاع يصدق عليه انه مستغرق لجميع ما يصلح له لكنه خرج بقيد وضع واحد وليس ذلك بالوضع
الواحد وقد يقال كما ان القيد بوضع واحد لا يختل التعريف طردا كذلك بذلك القيد لا يختل التعريف عكسا ايضا فان المشترك
اذا استعمل فى جميع افراد معنى واحد من معانيه كاستعمال العين فى جميع افراد العين النابعة يكون عاما مع انه لا يصدق
انه مستغرق لجميع ما يصلح له لان للفظ العين معان اخرى سوى النابعة وهو الشمس والذهب والركبة وغيرها يصلح لفظ العين
لها فيخرج على هذا التقدير عن العام مع كونه عاما فقيد وضع واحد او حمل العين فى التعريف لانه مستغرق لجميع ما يصلح
له بوضع واحد اذا استعمل فى افراد النابعة مثلا وصلاحيته لاستعماله لمعان اخرى بوضع آخر لا بهذا الوضع وعرف الغزالى العام
بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فبقوله الواحد خرج الجمل وسائر المركبات التى تدل على المعانى
المفردة كتأبط شرا وعبد الله وغيرهما وبقوله من جهة واحدة خرج المشترك كلفظ العين فانه وان كان يدل على المعانى المتعددة
لكن تلك الدلالة ليست من جهة واحدة بل من جهة اوضاع متعددة وبقوله شيئين خرج نحو زيد ورجل مما يدل على شىء واحد

وانما قال فصاعدا ليدخل العام المستغرق لجميع ما يصلح له لان قوله شيئين يتبادر منه ان لا يكون فوق اثنين ونقض تعريف الغزالي
عكسا بالموصول نحو الذی یاتینی فله درهم فالموصول مع صلته عام اذ بغیر الصلة لا یتم الکلام مع انه لا یصدق علیه انه لفظ
الواحد وايضا النقض الى عكسا بلفظ المستحيل وكذا بلفظ المعدوم فاذا اريد بهما جميع المستحيلات والمعدومات يكون
عامين مع انهما لا يدلان على شيئين فصاعدا لان المستحيل والمعدوم لا يسمى شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود فلا يدخل في العام مع
كونه فيه ونقض الحد ايضا طردا اى منعا بالمثنى فانه يدل على شيئين مع انه ليس بعام والجمع المجرد عن اللام والاضافة
فانه يدل على شيئين فصاعدا مع عدم كونه عاما اذ العام هو الجمع المحلى باللام والاضافة وقد يصلح هذا التعريف عن الفساد المذكور
بتكلفات كما قيل لدفع النقض بالموصول بانه وحده عام الا انه مبهم والصلة لدفع ابهامه فقط واجاب العضدی عن هذا النقض
بان المراد باللفظ الواحد ان لا يتغير ولا يتعدد اللفظ بتعدد المعانی كالرجل فای فرد يراد منه سواء اريد به زيد او عمرو او بكر
او غيرهم فلفظ الرجل لا يتغير بل يبقى على حاله وبهذا القبيل لفظ الموصول مع الصلة ايضا فان قولنا الذی یاتینی فله درهم لا یتغیر
سواء اريد به زيد او بكر او غيرهما ما يصدق عليه الاتيان بخلاف الجمل فانها تتعدد وتتغير بتعدد المعانی وتغيرها نحو ضرب زيد عمرا
وزيد قائم وقيل في الجواب عن لفظ المستحيل والمعدوم بانه شئ لغة ان لم يكن شيئا عند المتكلمين اذ هو عندهم يساوق الوجود
واما الجواب عن النقض بالمثنى فهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وفي كل من هذه الاجوبة بحث تركناه لعدم طائل تحته
في المقام مع انه يفضي الى اطالة الكلام ونحن بصدد الاختصار وقال الحاجبي في تعريف العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشترك
هذه المسميات فيه اى في هذا الامر مطلقا اى اشتراكا فيه مطلقا غير مقيد بخصوصية ضربة اى دفعة واحدة وهو قيد للدلالة وقوله
مسميات يشمل الموجود والمعدوم وايضا خرج بها ما دل على مسمى واحد او اثنين والمراد بالمسميات الاحاد التي يصدق ذلك الامر المشترك
عليها صدق الكلي على الجزئي وقال اى الحاجبي يخرج باشتركت الواقع في الحد عشرة فانها وان تدل على مسميات هي
احادها لكن لا تدل باعتبار امر اشتركت المسميات اى الاحاد في ذلك الامر وهو مفهوم العشرة لان آحاد العشرة اجزاء لها لا جزئيات
فلا يصدق على كل واحد من الاحاد انه عشرة اذ الكل لا يصدق على اجزائه وخرج بمطلقا الجمع المعهود كالرجال في مثل قولنا جاءني
زيد وعمرو وبكر فاكرمت الرجال فان لفظ الرجال في هذا المثال يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه لكن دلالته عليها لا
مطلقا بل مع قيد بخصوصه المعهودين وخرج بضربة رجل فانه يدل على كل واحد واحد على سبيل البدلية لا دفعة ويتطرق
اليه اى الى التعريف الحاجبي البحث من جهات كانتقاض طرده اى التعريف بمسميات اى بلفظ مسميات يصدق التعريف عليه مع
انه ليس بعام وايضا يخرج الجمع المضاف كعلماء البلد لانه عام ولا يصدق عليه الحد اذ هو ليس مطلقا بل مع قيد التخصيص بالمضاف اليه وكذا يخرج الجمع المعهود كالرجال اذ لم يرد به افراد الرجال المعهودين على الاطلاق بل مع خصوصية العهد وانما

لا يخرج العشرة فان اجزاء العشرة مشتركة في امر واحد وهو الجزئية للعشرة وهو كل واحد من احاد العشرة يصدق عليه انه
من جزء العشرة مع انها ليس بعام وتهذيب عنه اي عن الطرد بتعسفات في الحاشية كما يقال المراد جميع مسميات ذلك
اللفظ الدال كمن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين او تقديرا كالنساء فانه بمنزلة جمع لفظ
يرادف المراة فخرجت الجموع المنكرة وتعسفه ظاهر مع لزوم استدراك قوله باعتبار امر اشتركت فيه وكما يقال الامر المشترك
علماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به مطلق افراد
الرجال المعهودين بل مع خصوصيته وقد عرفت حكايته العشرة وقال العلامة الحلي في النهاية الاقرب ان العام هو اللفظ

الواحد المتناول بالفعل لما هو اي اللفظ صالح له بالقوة مع تعدد موارده اي موارد ذلك اللفظ وافراده في الحاشية
هذا القيد لاخراج ما له فرد واحد لا غير كالشمس والقمر والعالم اذا اريد به ما سوى الله تعالى اذ يصدق عليه انه متناول بالفعل لما هو
صالح له بالقوة لكن لم يتعدد افراده وموارده ويرد على تعريف العلامة سبق الصلوح للعموم بالنصب على مفعولية سبق و
الحاصل ان الصلوح والعموم لا يمكن اجتماعهما فان الصلاحية سابق على العموم نحو رجال فانه صالح لتناوله كل رجل رجل
بالقوة وبعد دخول لام الاستغراق عليه صار متناولا لكل رجل رجل بالفعل فزال الصلاحية بالقوة فصار ما كان صالحا بالقوة
غير العالم والعام غير صالح بالقوة وهو خلاف مفهوم التعريف فان مفهومه ان العام ما هو صالح بالقوة وايضا يصير قوله
بالقوة مستدركا لان الصلوح يغني عنها كما لا يخفى مع انتقاض عكسه اي الحد بالاطفال فان لفظ اطفال قبل دخول اللام يصلح بالقوة لشيء
وبعد دخوله لا يتناولهم بالفعل لانه شامل لكل طفل طفل بالفعل فلا يصدق عليه الحد مع انه عام فلا يكون جامعا وعلماء البلد
فان لفظ علماء قبل الاضافة كان صالحا لشموله لكل عالم وبعد الاضافة لا يتناول الا علماء البلد فهو عام لكونه الجمع المضاف
ولا يصدق عليه الحد والموصولات بدون الصلات كالذي يأتي تصلح لكل شيء وبعد ذكر صلاتها تختص بما هو مذكور بعدها من
الصلة وباسماء الشرط من غير ذكر فعل الشرط كمهما ما كل فانها ايضا يتناول لكل فعل من افعال الشرط وبعد ذكر فعل الشرط
يختص به والى ما بينا اشار بقوله لتناولها اي المذكورات قوة اي بالقوة ما لا يتناوله فعلا اي بالفعل كما عرفت
مفصلا ويمكن توجيهه اي توجيه حد العلامة بتكلف في الحاشية بان يقال المراد بما هو صالح له ما كان صالحا او اندراج بالقوة
للايضاح او المراد ما كان صالحا لاطلاق اللفظ عليه حقيقة واطلاق الطفل على الشيخ مجاز كذا قيل ولا يخفى انه يقتضي ان لا يكون المعهود
اذا اريد به كل الشجعان عاما ثم انت خبير ببقاء النقض بالثلاثة الاخيرة فالتوجيه ان تم فانما يتم في الاولين لا غير فالمراد
امكان توجيهه في الجملة ولا يبعد ان يقال في تعريف العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه اي اجزاء اللفظ
كالرجال وقد عرفت معنى الاستغراق او جزئياته كالرجل والرجل في الحاشية ولا يرد المثنى ولا الجمع المنكر ولا المعهود دون

والعشرة ولا الجملة لان وضع كل منها ليس للدلالة على الاستغراق بل للدلالة على معانيها لا غير ولا يرد حمنا تاكل لان خبر بات
انما يظهر من مدخولها فاذا ظهرت استغرق **فصل** صيغ العموم التي تستعمل في العموم سياتي بيانها حقائق فيه اي في العموم لا في الخصوص
اختلف الاصوليون في انه هل وضع للعموم في لغة العرب صيغة ام لا فجمهور المحققين والشيخ والمحقق والعلامة على ان للعموم في لغة
العرب صيغة يستعمل فيه حقيقة وفي الخصوص مجازا وعليه جماعة من المعتزلة والشافعي وقال علم الهدى والمرجئة ليس
للعموم لفظ موضوع فاذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة
في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجاز وقيل بالوقف والاول هو ما اختاره المصنف وفاقا لشيخنا صاحب المعالم وتبعه صاحب القوانين و
الفصول وهو الاشهر المتبادر وهو دليل الحقيقة لان اهل العرف لا يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء
زيد فاكرمه الا العموم وجهالة عادم النقل يثبت الوضع في اللغة وغير ذلك من الادلة ويستعرف الفاء وبين صيغ العموم بقوله كاسماء
الشرط نحو من دخل داري فهو حر والاستفهام نحو من ابوك قيل حكم العموم على اسماء الشرط واضح واما اسماء الاستفهام ففي عمومها
بحث والموصول الذي ليس للعهد كالذي والتي ومن وما واسم الجنس معرفا بلامه اي لام العموم واحترازه عن المعرف بلام العهد
ويجوز عود الضمير الى الجنس والاول اولى ومثال المعرف باللام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شي والقاتل لا يرث وقوله تعالى احل
الله البيع وحرم الربوا ثم انهم اختلفوا في افادة المعرف باللام العموم فقيل نعم وعزاه المحقق الى الشيخ وقيل لا واختاره المحقق
والعلامة واحتج المثبتون بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض عن الاخفش من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع ومنهما بون بعيد وفيه ان
مبنى الجواب على ان عموم الجمع ليس افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق لان المحقق هو ان عموم الجمع ايضا باعتبار كل فرد فرد
كعموم المفرد وقد يجاب بان وصف العام بالجمع قرينة على ارادة الاستغراق منه ولكن لا ننكر مطلق الاستعمال فيكون ذلك استعمالا
مجازا وثانيهما صحة الاستثناء من المفرد المعرف تدل على عمومه كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب عنه
بان صحة الاستثناء انما تدل على العموم لو كان مطردا وليس كذلك فيكون هذا الاستثناء مجازا واحتج النافون بانه يجوز
اكلت الخبز وشربت الماء مع انا لم ناكل جميع الاخباز ولم نشرب جميع المياه وبانه لا يجوز تاكيد المعرف باللام بما يؤكد
به العام ولا وصفه بالجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا جاء الرجل العلماء فلو كان المعرف باللام للعموم لجاز ذلك واجيب بقيام
القرينة الدالة على العهد في الاولين والدال على العموم لو لم يكن قرينة على العهد او على ان المراد الطبيعة مع قطع
النظر عن انطباقها على الافراد او على ان المراد الطبيعة من حيث انطباقها على فرد معين اي معين كان كما في

قوله ادخل السوق واشتر اللحم والمثالان من هذا القبيل اما عدم جواز جاءني الرجل كلهم او جاءني الرجل العلماء فلعدم تناسب اللفظي لا ال
معنوي لو اعرفت هذا فاعلم ان النزاع انما هو في دلالة المفرد المعرف على العموم مطلقا اي في جميع الاستعمالات بحيث لو استعمل في غير العموم
لكان مجازا على حذو صيغ العموم التي هذا شانها وليس النزاع في انه لا يفيد العموم مطلقا ومن ههنا قال شيخنا صاحب المعالم فائدة
مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم انه القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا وقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية الحقيقية اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم في الاصول فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة
البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار كر في بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله
في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره فانه
قال في آخر هذا البحث وقيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فاذن قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ننكر ذلك انتهى كلامه
وهو جيد تمامه ولولا ذلك لم يثبت اكثر الاحكام الشرعية كما لا يخفى على المتدبر او مضافا اي كون اسم الجنس مضافا ايضا للعموم
حيث لم يكن الاضافة للعهد نحو عالم البلد وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وانما قيد اسم الجنس بالتعريف والاضافة لان المجرد عنهما لا يفيد
العموم الا بالقرينة نحو علمت نفس وتمرة خير من جرادة والجمع كذلك اي معرفا بلام التعريف او مضافا فاذا لم يكن للعهد نحو العلماء وعلماء
البلد والمراد بالجمع اعم من ان يكون جمع التكسير او السلامة او المذكر او المؤنث او الكثرة او القلة هذا هو مذهب اصحابنا رضوان الله
عليهم ولم يعرف فيه مخالف من الامامية وعليه محققو المخالفين ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو هاشم الجبائي قال انه يفيد الجنس
سواء احتمل العهد او لا وحكي هذا عن ابي علي الفارسي وعزاه المازري الى ابي حامد الاسفرايني وهذا القول شاذ ضعيف لا يعبأ به
اما الجمع المنكر فالاكثر على انه لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتب الجمع وذهبت شرذمة منهم الجبائي والغزالي والبزدوي من علماء
الحنفية الى افادته العموم وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة واحتج الاكثرون بانه يقع جاءني رجال ثلاثة او اربعة ومورد التقسيم
مشترك كما يقع العدد والانه زوج او فرد فلم يكن للاستغراق بل شانه كشان رجل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
بل يصلح لكل واحد واحد كذا رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد بل يصلح لكل جمع بدلا نعم اقل مراتب الجمع
واجبة الدخول قطعا فهي المراد منه وبقي ما سواها على حكم الشك فتامل واحتج الشيخ بان الجمع المنكر اذا دل على القلة والكثرة
وصدر من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا وثانيا بان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا لظاهرين كسائر الالفاظ

الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الجمع الخصوص باعتبار القطع بارادته ليصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل
دليل على الارادة ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه واحتج من وافقه من العامة كالجبائي واتباعه اولا بانه حقيقة في كل مرتبة من
مراتب المجموع فاذا حملنا على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عنه بمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة بل
انما هو للقدر المشترك بين الاقل والاكثر فلا دلالة على خصوص احدهما ولو سلم كونه حقيقة في كل منها لوجب التوقف على ما هو التحقيق
من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل وثانيا بانه لو لم
يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص واجيب بمنع الملازمة لانه للقدر المشترك ومن صيغ العموم
النكرة المنفية نحو لا رجل في الدار فان كانت مبنية على الفتح كانت نصا للعموم والا كانت ظاهرة فيه واختلف في دلالتها
هل هي بالمطابقة او الالتزام ظاهر كثير من الاصوليين هو الاول والثاني نسب الى الحنفية وقيل صيغ العموم حقائق في الخصوص
لا فيه اي العموم ومتى استعملت فيه كان مجازا لنا على ان صيغ العموم حقائق فيه ومجازا في غيره استدلال السلف بها اي بصيغ
العموم عليه اي على العموم من غير نكير من الاصحاب فيكون اجماعا منهم واما استدلالهم بصيغ العموم عليه فمنه احتجاج سيدتنا
فاطمة عليها السلام على ابي بكر حين منعها عن فدك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وبقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر على احتجاجها احد من الصحابة بل خصص ابو بكر الاية بخبر اختلقه ووضعه وادعى
روايته عن النبي صلى الله عليه وآله وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ومنه احتجاج ابن عباس على ابن الكواء واصحابه كما في الكافي عن الصادق ع
بعث امير المؤمنين ع عبد الله بن عباس الى ابن الكواء واصحابه وعليه قميص رقيق وحلة فلما نظروا اليه قالوا يا ابن عباس انت خيرنا
في انفسنا وانت تلبس هذا اللباس فقال هذا اول ما اخاصمكم فيه قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من
الرزق وقال الله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد حيث استدل بعموم والطيبات وزينتكم وقرره الامام ع ايضا وهو يؤيد القول
بان النكرة المضافة تفيد العموم ومنه احتجاج جناب الصادق ع على سفيان الثوري كما روي عنه ع انه راه سفيان الثوري عليه
ثياب كثير القيمة حسان فقال والله لآتينه ولاوبخنه ودنا منه فقال يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ما لبس رسول الله صلى الله عليه وآله مثل هذا اللباس ولا احد
من آبائك فقال له كان رسول الله صلى الله عليه وآله في زمان قتر مقتر وكان ياخذ لقتره واقتاره وان الدنيا بعد ذلك ارخت عزاليها فاحق اهلها
بها ابرارها ثم تلا قل من حرم زينة الله الاية فنحن احق من اخذ منها ما اعطاه الله الحديث ومنه احتجاج الاصحاب خلفا عن سلف بعموم قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكذا غير ذلك من الاحتجاجات
بكثير من مطلقات الاخبار المروية عن ائمتنا ع واخبار مخالفينا ايضا كاحتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله ص امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها حقنوا مني دمائهم واموالهم ولم ينكر عليه ابو بكر واحتجاج ابي بكر في سقيفة بني ساعدة على

الانصار لقوله الائمة من قريش و ما قيل في بعض الوجوه المسطورة انه يجوز كون العموم مستندا الى القرائن فمع ان اصل البراءة ينفيه ان
التجويز لا ينافي الظهور والا ينسد طريق ثبوت مدلول اللفظ ظاهرا لقيام احتمال القرينة ثم لا يكون الخصوص ايضا مدلولا للفظ انما هو والاتفاق
لاجل الفقهاء بل كلهم في كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله على انها تفيد العموم لانه يفهم منها نفي جميع ما سوى الله تعالى وليس ذلك الا لوقوع
النكرة في حيز النفي واخراج لفظ الله من عمومه وكذا الاتفاق في الجعالة نحو من رد عبدي فله درهم على ان لفظة من عامة تشمل المسلم والكافر
والحر والعبد والرجل والمرأة فاي واحد منهم رده يستحق الدرهم والحنث وهو الخلف في الحلف في لا اضرب احدا يعني لو حلف انه
لا يضرب احدا فضرب واحدا يحنث اي يخلف في حلفه وهو يدل على العموم والكذب في ما ضربت احدا يعني لو قال ما ضربت احدا
وقد كان ضرب واحدا يعد كاذبا وقصة ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة وفتح الباء والراء المهملة الرجل السيء الخلق وقد يطلق على الرجل
الكثير شعر الوجه والحاجبين واللحيين وقد يقال ابن الزبعرى بفتح الزاء واسكان الباء وفتح العين وآخره ياء مشددة كذا في
وعن الفارابي الزبعرى نبت له رائحة فائحة وبه سمي الرجل من ذلك وابن الزبعرى اسمه عبد الله من اعيان قريش اسلم عام الفتح
واستدل المصنف بقصته على ان صيغ العموم حقائق فيه وقصته على ما ذكره الكشاف في سورة الانبياء عند قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي وقودها وقيل حطب جهنم بلغة الحبشة وقرئ حضب جهنم بالضاد المعجمة وعن الفراء ان الحضب في لغة اهل
اليمن الحطب وكل ما هيجت به النار واوقدتها فكذا افاد الطريحي النجفي في مجمع البحرين فلما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا ص ثم جاء الى النبي فقال يا محمد ص ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون الآية أليس قد عبدت الملائكة وعبد المسيح
وعزير فكل من هؤلاء مع آلهتنا فقال له رسول الله ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان لفظة ما لما لا يعقل وانت تعلمها
لذوي العقول ثم انزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الآية وجه استدلال المصنف بهذه
القصة فهو ان ابن الزبعرى كان من اهل اللسان وفهم من لفظة ما العموم فاستدل بعموم ما تعبدون ولو لم
يفهم العموم بلفظة ما لما نقض بالملائكة والمسيح وعزير فهذا يدل على كون صيغ العموم حقائق فيه واما انكار النبي ص
فليس من جهة ان ما ليست للعموم بل انكاره بوجه آخر وهو ان كلمة ما لم توضع لذوي العقول هذا ولو المحكي عن اكثر العلماء
ان القصة مما لا اصل له فتأمل واستدل الذاهبون الى ان صيغ العموم حقائق في الخصوص ومجاز في غيره بوجهين
الاول ان الخصوص معلوم بالاتفاق لانها ان كانت موضوعة له فهو المطلوب وان كانت موضوعة للعموم فالخصوص
داخل فيه على اي تقدير فالخصوص متيقن ثابت والزائد مشكوك فيه فيقتصر على المقطوع الثابت فاجاب عنه المصنف
بقوله وتيقن الخصوص غير ناهض حجة بوجهين الاول انه اثبات اللغة بالقياس وقد تقدم بطلانه والثاني بمنع كون
العموم مشكوكا فيه بل هو الظاهر لما عرفت من الدلائل انفا الوجه الثاني المثل المشهور عن ابن عباس وهو ما من عام الا وقد

خص هذا يدل على كون استعمالها في الخصوص اغلب منه في العموم والاغلبية تدل على الحقيقة واجاب عنه بقوله والمثل المشهود
لا يفيد فانه يدل على تخصيص كل عام وهو لا ينافي كون الصيغ للعموم مع ان التخصيص ايضا مشعر بالعموم اذ لولا العموم لما
احتاج الى التخصيص واحتج القائلون بالاشتراك بان الصيغ المذكورة تستعمل تارة في العموم واخرى في الخصوص والاصل في الاستعمال
الحقيقة فتكون مشتركة فيهما واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك لما مر فتكون الصيغ المذكورة حقيقة في العموم مجازا
في الخصوص واعلم انه قد وجدت في المتون التي رايتها ان حجة القائل بالاشتراك وقعت بين دليلي القائل بالخصوص وكان
ذلك يوجب الخلط في نظم عبارة المتن وتقديم ما من شانه التاخير وتاخير ما من شانه التقديم اذ كان المناسب ان يذكر حجة
الاشتراك بمعزل وحجة الخصوص بجانب وسبب ذلك الخلط ليس الا من تصرف الناسخين اذ احتمال اشتمل ذلك بعيد عن مثل المصنف
برد الله مضجعه فنظرا الى ذلك ذكرت حجة القائل بالاشتراك بعد دليل القائل بالخصوص لاصلحها تبعا لبعض الشارحين ايضا هذا
فصل قد اختلفوا في اطلاق صيغة الجمع هل هو على الاثنين او الثلثة فقيل انه حقيقة للثلثة ومجاز في الاثنين وقيل اطلاقه
على الاثنين حقيقة اختاره الغزالي وسيبويه وقيل بمنع اطلاقه عليهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وما اختاره المصنف هو
الاول وعليه الاكثرون حيث قال اقل مراتب صيغ الجمع وما يطلق عليه الجمع حقيقة ثلثة لا اثنان فان اطلاق الجمع على
الاثنين بطريق المجاز في الحاشية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين مما لا ينبغي النزاع في وروده في كلامهم بل النزاع الذي
يعتد به هو ان تلك الصيغة هل هي حقيقة في الاثنين ام مجاز والصحيح الثاني انتهى وليعلم ان النزاع انما هو في صيغة الجمع لا في
لفظ ج م ع وايضا لا فرق بين الجمع المكسر والسالم وضمائرهما لتبادر الزائد عليهما اي على الاثنين يعني متى اطلق صيغة
الجمع يتبادر منه الزائد على الاثنين لا الاثنان والتبادر دليل الحقيقة واستدل القائلون بان الجمع حقيقة في الاثنين بوجوه
الاول بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس حاصل الاستدلال ان سهم ام الميت في الشرع الثلث اذا لم يكن معها حاجب
من الولد والاخوة ولو كان معها الولد او الاخوان فصاعدا فسهم الام يصير سدسا لا الثلث والى هذا اشار في التنزيل
فالاخوة في الآية الشريفة جمع قد اطلق على الاخوين اذ هما ايضا يحجبان الام عما زاد عن السدس والاصل في الاستعمال الحقيقة
فيكون الجمع حقيقة في الاثنين واجاب عنه المصنف بقوله وحجب الاخوين للاجماع لا للآية حاصله ان الاجماع قد انعقد
على ان الاخوين يحجبان الام عن الثلث فارادة الاخوين من الاخوة انما هي بالاجماع لا بالآية حتى يتم الاستدلال على
ان الجمع للاثنين ولو سلم دلالة الآية فهي مع القرينة لا مطلقا والثاني بقوله تعالى مخاطبا الى موسى وهارون فاذهبا بآياتنا
انا معكم مستمعون فضمير معكم للجمع والخطاب الى اثنين وهو يدل على ان الجمع حقيقة في الاثنين فاجاب عنه بقوله وقوله تعالى انا
معكم لهما اي لموسى وهارون مع فرعون حاصله ان المراد بضمير معكم هو موسى وهارون مع فرعون فيكون خطاب الجمع

بالجمع وليس المراد به موسى وهارون فقط حتى تم الدليل على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والثالث لقوله ص الاثنان فما فوقهما

جماعة فانه يدل صراحة على ان اطلاق الجمع على الاثنين فصاعدا واجاب عنه بقوله وظاهر قوله ص الاثنان فما فوقهما

جماعة لانعقادها اى الجماعة يعنى قوله ص يدل على ان الجماعة تنعقد وتحصل فضيلتها بالاثنين وما فوقهما على ان الجمع يطلق

على الاثنين مع انه ورد فى الجران المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلى معه وايضا ليس من شأنه تعليم

اللغة فانه وان كان طويل الباع وباسط الذراع فى علم اللغة لكنه بعث لتعليم الاحكام الشرعية لا لتعليم اللغة فلما كان قوله

محمل شرعى يجب حمله عليه واليه اشار بقوله لا لتعليم اللغة اى قوله ص ذلك لا لتعليم اللغة مع ان البحث فى صيغ الجمع لا فى

لفظ اى لفظ الجمع حاصله ان البحث فى ان صيغة الجمع كالرجال والمسلمين هل يطلق على الاثنين ام لا وليس البحث فى

ان لفظ ج م ع يطلق على الاثنين وقصارى الامر انه يفهم بالحديث اطلاق لفظ ج م ع على الاثنين وهو بمعزل

عن محل النزاع وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدرى

اعنى الانضمام والظاهر انهما ايضا من محل النزاع والذى هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الجمع و

الالحاق فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة كما صرح به المحقق ابو القاسم الجيلانى فى القوانين فصل التخصيص

فى اللغة جعل شىء لشىء بحيث يوجد فيه ولا يوجد فى غيره وفى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته اى مسميات

العام هكذا عرفه ابن الحاجب وسيجىء الامثلة وقد يطلق التخصيص على قصر غيره اى غير العام على بعض مسمياته كعشرة

فانها ليست بعامة بالنظر الى احادها لكن قد تخصص باستثناء الثلثة منها ويراد بها السبعة وكذا المسلمون المعهودون

فى نحو جاء المسلمون الا زيدا فان الاستثناء عن المعهود يسمى تخصيصا وان لم يكن المعهود عاما اصطلاحا فى الحاشية والضابطة

ان كلما يصلح تاكيده بكل يصح تخصيصه وما لا فلا كذا قيل واورد عليه نحو ما رايت احدا فانه يخصص ولا يؤكد ونحو اكلت

الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم العموم انتهى وانت تعلم ان الضابطة ان كلما يؤكد بكل يخصص تستلزم

عكسها وهو كلما يخصص يؤكد بكل لان الكلية لا تنعكس الا جزئية فلا ورود للنقض بنحو ما رايت احدا واما نحو اكلت الرغيف

فيمكن ان يقال انه من الاطلاق الثانى كعشرة فتامل وهو اى التخصيص بكلا الاطلاقين لا بالاطلاق الاول فقط

اما متصل والمراد به ما لا يستقل بنفسه كلاما تاما وغير كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وهو اى التخصيص

بالمتصل يوجد فى امور خمسة الاول الشرط نحو اكرم الرجال ان كانوا علماء فالرجال عام وقصر الاكرام على بعض مسمياتهم وهم

العلماء لا مطلق الرجال وهذا التخصيص بالمتصل لان المخصص هو ان كانوا علماء شرط لا يستقل بنفسه كلاما تاما ويتعلق بصدر الكلام وليس

تاما بنفسه بل يحتاج فى تماميته الى الجزاء والصفة نحو اكرم العلماء الاتقياء فقد قصر العام الذى هو العلماء على بعض مسمياتهم

هو الانقياد والمخصص ههنا الانقياد متصل لعدم كونه كلاما تاما بنفسه والغاية والمراد بها نهاية الشيء وطرفه ولها صيغتان
حتى والى حكم ما بعدهما مخالف لما قبلها نحو اكرم العلماء الى ان يخالطوا الملوك او حتى ان يخالطوا الملوك فقد قصر العلماء اي
على الذين لم يخالطوا الملوك واما الذين خالطوه فليسوا بمكرمين فالمخصص ههنا ايضا متصل وهو الى ان يخالطوا الملوك لعدم
تماميته بنفسه وبدل البعض نحو اكرم الرجال علماءهم فقد قصر الرجال العام على العلماء بالمخصص المتصل وانما خص الذكر ببدل
البعض دون اقسامه الباقية لعدم صلاحيتها للتخصيص والاستثناء المتصل نحو اكرم الرجال الا زيدا والمخصص الا زيدا
ليس بنفسه كلاما تاما واحترز بالمتصل عن المنقطع لعدم صلاحيته للتخصيص او يكون التخصيص بمنفصل والمراد به ما يستقل
بنفسه في التخصيص من غير حاجة الى ضم ضميمة اخرى نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فقد قصر العلماء العام على البعض
وهو سوى زيد والمخصص ههنا لا تكرم زيدا مستقل بنفسه لا يحتاج في التمامية الى انضمام شيء آخر وهو اي التخصيص
بالمنفصل يكون بغيرها اي بغير الامور الخمسة المذكورة نحو اما عقلي كقوله تع خالق كل شيء فلفظة كل عام يشمل جميع
الموجودات ومنها الباري تع فالعقل يخصص ويحكم بالبداهة ان الباري تع خارج عن عموم لفظ كل فانه خلق جميع
الموجودات الا انه ليس خالقا لنفسه لقدمه وازليته وايضا خرج عن عموم الآية بحكم العقل افعال العباد عندنا وعند المعتزلة
واما لفظي كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فهو عام لجميع الاشياء فقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه خصصه ثم ان
القوم قد اختلفوا في ان منتهى التخصيص الى كم الاشهر جوازه الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
في حق الواحد على سبيل التعظيم والمراد ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان يكون الباقي من التخصيص اكثر من النصف سواء
كان العام معلوم العدد او لا بل يعلم بالقرينة ان الباقي اكثر من النصف كما يقال كل اهل مصر جهال الا خمسين فانا نعلم
بالقرينة ان الباقي من التخصيص هو زائد من النصف وان لم نعلم عدد اهل المصر بخصوصه هذا القول هو الاشهر وقيل لابد
ان يكون الباقي بعد التخصيص جمعا غير محصور وذهب جماعة الى جواز التخصيص حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل
اثنان وقيل في صيغة الجمع من ثلثة او اثنين وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل بالتفصيل الذي ذكره المصنف بقوله ويجوز
التخصيص في الآخرين حتى الانواع الخمسة المذكورة وهما التخصيص ببدل البعض والاستثناء المتصل الى واحد نحو له علي
عشرة الا تسعة واشتريت العبيد احدهم وفي غيرهما اي غير الآخرين سواء كان التخصيص بمتصل كالشرط والصفة والغاية
او بمنفصل في عام محصور في قليل الآحاد يجوز التخصيص الى اثنين متعلق بقوله في غيرهما والمراد بالمحصور على ما عرفه
ما يمكن عده في بادي النظر فلا يكون له قدر معين وبالقليل ما لم يعتبروه بل ما يسميه العرف قليلا توضيح هذه العبارة
ان التخصيص ان كان بالاستثناء المتصل او بدل البعض فيجوز الى ان يبقى واحد كما عرفت المثالين وان لم يكن

التخصيص بها بل يكون بمتصل لكن بغير الاستثناء والبدل من شرط والصفة والغاية او يكون بمنفصل في عام محصور
في قليل الآحاد فيجوز التخصيص الى ان يبقى اثنان نحو اكرم بني تميم الطوال اي ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا او اكان
الطوال وغير الفساق اثنين ونحو قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم كانوا ثلثة مثلا وفي غيره اي غير المحصور في
القليل سواء لا يكون المحصور اصلا او يكون محصورا لكن لا يكون قليلا كالالف مثلا ففي ذلك يجوز تخصيص العام
ان بقي بعد التخصيص جمع يقرب من مدلوله اي مدلول العام والمراد ببقاء جمع تقرب من مدلول العام كون
الباقي من التخصيص ازيد من النصف كما عرفت نحو اكرمت الفجار واكرمت عبيدي وهم الفون مثلا واكرمت الا تسعة
او عشرة منهم حاصل الكلام في هذا المقام على وجه ينكشف به المرام ان التخصيص اما بمتصل او منفصل والتخصيص بالمتصل يكون
بالخمسة المذكورة في المتن وهي الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء والمتصل في الاخرين يجوز
التخصيص الى ان يبقى واحد سواء كان العام محصورا في قليل الاحاد ام لا وفي الثلثة الاول يجوز الى ان يبقى اثنان
مطلقا واما التخصيص بالمنفصل فيجوز الى ان يبقى اثنان ايضا لكن بشرط كون العام محصورا في قليل الاحاد وان لم
يكن محصورا في قليل الاحاد فيجوز التخصيص الى ان يبقى بعده جمع يقرب من مدلول العام اي ازيد من النصف واحتج
على هذه الدعوى الاخرى بقوله لنا انه لو رايت كل من في البلد ولم ير الا واحدا او ثلثة او اثنين يعني من قال رايت
كل من في البلد وقد راى واحدا او اثنين او ثلثة فالعرف يعد من كلامه لغوا او المتكلم لاغيا ومثل ذلك قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدا او اثنين او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف
دينار وقد اخذ دينارا واحدا او اثنين او ثلثة وقوله كل من دخل داري فهو حر لوجه الله وكل من جائك فاكرمه واراد به
واحدا الى ثلثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو او بكر وكذا في حكم اللغو قوله رايت كل العلماء اذا كان اللام للعهد وهم
عشرون وقد راى واحدا او ثلثة ثم ان البحث غير مختص بتخصيص العام بالتفسير الاول بل هو شامل بكلا التعريفين و
المذهب متساوية في كلا الاطلاقين على ما صرح به المصنف في الحاشية وليس للمخالف اي مخالف المذهب المشهور
وهو القول بجواز التخصيص الى واحد او اثنين او ثلثة ما اي دليل حتى يعول ويعتمد عليه واحتج مجوزه اي مجوز التخصيص
الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير العموم مجاز على التحقيق واستعماله في بعض الافراد دون بعض ليس
اولى من بعض فيجوز التخصيص الى ان يبقى الواحد واجيب بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع والثاني قوله تعالى وانا
له لحافظون والمراد به هو تعالى وحده واجيب عنه بان هذا من قبيل اطلاق الجمع على الواحد تعظيما وهو غير متنازع فيه وليس
من باب التعميم والتخصيص فان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك

كناية عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه الثالث لو كان التخصيص الى الواحد ممتنعاً لكان امتناعه من جهة انه اخراج عن
موضوع اللفظ اذ لا مانع سواه وهذا يوجب امتناع كل تخصيص سواء كان الى الواحد او غيره واجيب بان في التخصيص الى
الواحد يلزم اللغو والاستقباح في الكلام لا في غير الواحد فيجوز هذا دون ذلك الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم واراد بالناس نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين فهذا اظهر جواز التخصيص الى الواحد واجيب اولاً بمنع اتفاق
المفسرين وثانياً بان الناس ليس بعام بل معهود وهو ليس من العام وفيه ان الناس اسم جمع اطلاقه على الواحد على سبيل التعهد
غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن الائمة على ما صرح به صاحب القوانين فلا وجه لرده فالصواب في الجواب ان يقول
ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله للحرب بعد عام احد القى
الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون ذلك سبباً لجراة
اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود و
اشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انما اخبر
عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم
وهذا المجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد هكذا صرح به المحقق ابو القاسم
الجيلاني والخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما تناولنا والماء
واجيب بان المراد به المعهود الذهني ليس من باب تخصيص العموم في شيء واحتج من جوز التخصيص الى الثلثة والاثنين
بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان فهو منتهى التخصيص كانهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلثة او اثنان واجيب
بان الكلام في اقل مرتبة تخصيص العموم العام لا في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع من حيث انه ليس بعام ولم يقم دليل على
تلازم حكمي الجمع والعام فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للآخر فصل العام المخصص بمبين
لا بمجمل حجة في الباقي بعد التخصيص ولم يعرف في ذلك مخالف من الاصحاب ونقل اتفاقهم على ذلك نحو اكرم العلماء الا زيداً
وعمراً فالاكرام يختص بالعلماء سوى زيد وعمرو واما العام المخصص بمجمل فليس بحجة اتفاقاً لا في الكل ولا في الباقي
لما فيه الاجمال كان الاجمال من جميع الوجوه فعدم الحجية في الجميع نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم
فهذا التخصيص مجمل يتوقف على البيان فلا يكون حجة لا في الكل ولا في الباقي لعدم التعيين وان خرج البعض عن
العام لكنه غير معين مجهول وجهالة المخرج يستلزم جهالة الباقي وان كان الاجمال في الجملة فعدم الحجية في قدر الاجمال نحو
اقتلوا المشركين الا البعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود وبالجملة ان التخصيص بغير المبين ليس بحجة في شيء فعلى هذا لو كان

محل احللت لك جواري الا واحدة يجب الاجتناب عن الكل وشمله اشتباه المحللات بالمحرمات والثوب الطاهر بثياب نجسة
والمزكى بميتات فيحترز عن الكل وللمخالف اي لمن خالفنا في حجية المخصص بالمبين خمسة اقوال احدها عدم الحجية مطلقا
وهو مختار ابي ثور وعيسى بن ابان وحكاه امام الحرمين عن جماهير المعتزلة وطوائف من اصحاب الرأي وثانيها الحجية ان
خص بمتصل وعليه البلخي وثالثها الحجية ان كان لفظ العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربي والذمي بخلاف آية السرقة فانها لا تنبئ عن النصاب والحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري ورابعها الحجية
لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين فانه بين في افراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة
لاحتياجه الى البيان قبل اخراج الحائض وذلك بين النبي بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وهو المختار لعبد الجبار وخامسها
الحجية في اقل الجمع من الاثنين او الثلثة كما عليه البعض واشملها اي اجود تلك الاقوال حجية في اقل الجمع لا ازيد كما
قال البعض فاذا قال السيد لعبده اكرم العلماء الا زيدا او عمرا فعبد متمثلا باكرام ثلثة منهم او اثنين على اختلاف
الرائين لنا على ان العام المخصص بمبين حجة في الباقي بقاء الشيء على ما كان متناولا له قبل التخصيص اذ العام
كان قبله متناولا لكل فرد من افراده والباقي بعد التخصيص ايضا من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان
عليه فيكون بعد التخصيص حجة في الباقي واحتجاج السلف من العلماء واهل العصمة به اي بالعام المخصص بمبين
فيه اي في الباقي بلا نكير احد من الاصحاب فيكون اجماعا وعصيان العبد باهمال الكل اي لو قال السيد لعبده
اكرم الشعراء الا زيدا او بكرا فترك العبد اكرام الجميع لعد عاصيا ولا يخفى ان هذا الدليل يبطل المذهب الاول والثاني
من الخمسة المذكورة دون الثلثة الباقية بخلاف الدليلين السابقين فانهما حجتان على الجميع وربما يستدل على
المطلوب بانه لو لم يكن العام المخصص حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفا على افادته ما خرج عنه فلو كان
افادته لما خرج عنه ايضا موقوفا على افادته للباقي لزم الدور والا لزم التحكم فان الباقي وما خرج عنه بالتخصيص متساويان
في كونهما من افراد العام فتوقف احدهما على الآخر دون الآخر عليه ترجيح بلا مرجح وزيف المصنف هذا الاستدلال
بقوله لا لزوم الدور او التحكم اي حجية العام المخصص ليس بدليل لزوم الدور او التحكم لولا الحجية لانه اي الدور
اللازم في الاستدلال ليس دورا مستحيلا اي توقف الشيء على نفسه بل هو دور معية كما يكون في المتضايفين
المتساويين وهو ليس بمستحيل قالوا اي المانعون مطلقا العام المخصص مجاز لانه اي العام لانه لم يرد به معناه الحقيقي الذي هو
جميع الافراد فتردد العام في تلك المجازات ولم يترجح لان بعضها ليس اولى من بعض الآخر فالحق قلنا جميع الفهم نادر على
قالوا اما راجع الى القائلين بكون العام حجة في الباقي في اقل الجمع واما الى منكري الحجية مطلقا مع القائلين بحجيته

فی اقل الجمع کما استظهر الشارح رحمه الله الثانی لکن الظاهر هو الاول لان المصنف لم یذکر من اقوال المخالفین الا قول الحجیة
فی اقل الجمع فینبغی ان یذکر دلیله ایضا والحاشیة ایضا تنطق بما قلنا الا ان یقع علی الثانی یکون قول المصنف تعدد مجازاته
فتردد دلیلا لمنکر الحجیة مطلقا وهو المحقق اقل الجمع دلیلا آخر للقائل بالحجیة فی اقل الجمع فیکون الکلام جامعا للدلیلین و
قوله بعد ذالک فی الجواب قلنا التعین بالدلیل وتحقق یکون مبطلا لهما معا وهذا ادخل فی اثبات المطلوب فتامل فی
هذا فاعلم انه علی تقدیر ارجاع ضمیر قالوا الی القائل بالحجیة فی اقل الجمع تکون فی العبارة جملتان متعاطفتان دلیلا واحدا
فیکون حاصلهما ان اللفظ العام حقیقة فی العموم وفی سائر ما تحته من المراتب مجاز فاذا خص العام یکون مستعملا
فی الباقی وفیما خرج عنه بالتخصیص استعمالا مجازیا فیتعدد مجازات العام فیحصل التردد والمحقق اقل الجمع اذ هو المتیقن
والباقی مشکوک فیه فیکون حجة فی المتیقن واما علی تقدیر ارجاع الضمیر الی منکر الحجیة مطلقا او الی القائل بها
فی اقل الجمع فیکون الجملتان المتعاطفتان دلیلین الاولی لمنکری الحجیة والثانیة للقائل بها فی اقل الجمع
تقریر دلیل الاول فهو ان حقیقة اللفظ هو العموم وسائر ما تحته من المراتب مجازات وهو لا مرجح لاحدها فیتردد
فیها فلا یکون حجة فی شیء منها واما تقریر الدلیل الثانی فهو ان اقل الجمع هو المتحقق والباقی مشکوک فیه کما عرفت فیکون
حجة فی المتحقق ولعلک لا تجد مثل هذا التفصیل فی غیر هذا التعلیق قلنا ای الباقی بعد التخصیص تعین بالدلیل و
تحقق جواب عن الاستدلال الاول حاصله ان ما ذکرتموه من تعدد المجازات والتردد انما یتم لو کانت المجازات متساویة
ولا دلیل علی تعین احدها وههنا لیس کذلک بل تعین الباقی بالدلیل وتحقق به فلم یبق التردد فان الباقی اقرب الی
الحقیقة من غیره والتخصیص قرینة ظاهرة فی ارادة الباقی مضافا الی ان الحکمة تقتضی ان لا یطلق الحکیم اللفظ علی
معنی مجازی بغیر قرینة کما هو مقتضی الاصل والقاعدة الناشیة من الحکمة فیحمل العام علی الباقی بالقرینة وترجیح
اقرب المجازات فقد سار قوله هذا جوابا عن کلا التقدیرین سواء جعل قوله تعددت مجازاته الخ جملتین متعاطفتین
دلیلا واحدا او دلیلین حاصله علی التقدیر الاول انا لا نسلم ان المتحقق اقل الجمع والباقی مشکوک فیه فان کل الباقی
اقرب الی الحقیقة فیحمل العام علیه ترجیحا لاقرب المجازات ولما ذکرنا وعلی التقدیر الثانی انا لا نسلم تعدد المجازات وتردد
العام فیها لانه انما یکون علی تقدیر تساوی المجازات بدون مرجح وههنا المرجح موجود علی حمل العام علی الباقی کما
عرفت ولله در المصنف ما احسن فی الایجاز حیث جعل الفقرتین جوابا للدلیلین فصل السبب الذی ورد العام
به لا یخصص العام سواء کان العام جوابا لذلک السبب او غیره ای غیر الجواب واما العام الذی وقع جوابا عنه
فمثاله کبئر بضاعة بضم الباء وقد یکسر کما فی القاموس وهو بئر بالمدینة المنورة علی صاحبها الاف الصلوة والتحیة

واصلہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن ماء بئر بضاعۃ فاجاب بقولہ خلق اللہ الماء طہورا لا ینجسہ شیء الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ فالسبب
بئر بضاعۃ خاص والجواب عام لا یختص حکمہ بماء بئر بضاعۃ بل ہو شامل جمیع المیاہ و اما العام الذی لا یقع جوابا
فمثل شاۃ میمونۃ حاصلہ انہ روی فی الصحاح انہ صلی اللہ علیہ وسلم مر بشاۃ میمونۃ فرای شاۃ میتۃ فقال صلی اللہ علیہ وسلم ہلا اخذتم اہابہا فدبغتموہ
ایما اہاب دبغ فقد طہر فان قولہ علیہ السلام ایما اہاب ورد فی السبب الخاص وہو اہاب شاۃ میمونۃ لکن حکمہ عام شامل لکل
اہاب دبغ فحکم بطہارۃ کل اہاب لکن الاہاب ہو الجلد مطلقا وقیل ہو ما لم یدبغ فی الحاشیۃ ہذا الحدیث
علیہ الجماعۃ و ... والتمثیل بنحو ما الغیر للعموم وہو تناول العام لجمیع الافراد مع
عدم المنافی والمعارض فی التعمیم حاصلہ ان دلیل القائل بان السبب لا یخصص العام ہو ان مقتضی عموم الالفاظ ہو تناولہ لجمیع
افرادہ قائم موجود وہو مناف للتعمیم معدوم فکون السبب مخصص العام اذ الخصوص السبب فلا یصلح ان یکون
منافیا للتعمیم لعدم المنافاۃ بین خصوص السبب وعموم الحکم واحتجاج الائمۃ بآیۃ السرقۃ علی قطع ید السارق
آیۃ سرقۃ کانت مع انہا وردت فی سرقۃ بن ... صفوان علی اختلاف التفسیر فلو کان السبب مخصص العام لما
کان احتجاجہم بہا وجہ واحتجاجہم بآیۃ الظہار علی اجراء الحکم علی کل مظاہر مع ورودہا فی واقعۃ سلمۃ بن صخر وآیۃ
اللعان مع ورودہا فی ہلال بن امیۃ وقیل فی عویمر ... یدل علی ان السبب لا یخصص العام والا لما احتجوا بہا علی التعمیم
قالوا ای القائلون بان السبب یخصص العام فلا یبقی العام علی عمومہ لو عم العام للسبب وغیرہ لجاز اخراج السبب
عن العام بالاجتہاد کغیرہ ای غیر السبب والحاصل ان العام الوارد علی سبب لو کان عاما لکان شاملا للسبب وغیرہ مع انہما
ان السبب ایضا یکون فردا من افراد العام ضرورۃ کما انہ شامل لغیر السبب من الافراد فیجوز اخراج الفرد السببی عن العام
کما یجوز اخراج غیر السبب عن ذلک العام بالاجتہاد وہو باطل قطعا وایضا لو عم العام لکان نقلہ ای نقل السبب
بلا ثمرۃ وفائدۃ لان العام کان شاملا لجمیع افرادہ ومنہا السبب ایضا فہو داخل فیہ بالحالۃ فلا حاجۃ لذکرہ مع الحال
انہم ینقلون السبب فلا بد فیہ من فائدۃ وہی تخصیص العام وایضا لو عم العام لفاتت مطابقۃ بین السوال والجواب
فان السوال الذی ہو السبب خاص والجواب الذی ہو العام عام فقد تغایرا بالعموم والخصوص وایضا لو عم العام لحنث
من حلف وقال واللہ لا اتغدی کان المناسب اما ان یقول ہذا لا اتغدی بصیغۃ المضارع او یقول فیما بعد الیوم
قولہ اتغد عندی تغدی عندی بالصیغۃ الامر ... القولین کما لا یخفی بل تغد الجار متعلق تحنث لعد
قول القائل تغد عندی الظرف متعلق بحلف والحاصل ان کان العام باقیا علی عمومہ بعد ورود السبب لحنث ... الحالف
شخص لعدم تغدی عندی بحلفہ وقال واللہ لا اتغدی وقد تغدی بل اکل عند مضیف غیرہ کان الشخص مع انہ لا یحنث حانثا بل

تعدّ اتفاقا بل يحنث لو تغدى عند ذلك الشخص فهذا ظاهر ان قول الحالف لا تغديت عام مخصص بعدم التغدى عند ذلك الشخص والا لزم الحنث في حلفه وهو كما ترى فثبت ان السبب يخصص العام قلنا في الجواب عن ادلتهم الاربعة المزبورة

اما عن الاول فبقوله القطع بارادة دخوله اى دخول السبب في العام مانع عن اخراج السبب عنه بالاجتهاد والحاصل ان القطع بدخول السبب في العام لان وروده انما كان لاجل السبب فيكون منصوصا فيه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد كغيره وانما يجوز الاخراج بالاجتهاد فيما لم يكن منصوصا فيه وهذا المنع المذكور اى المنع من خروج السبب عن العام بالاجتهاد مع معرفة السبب نفسه ثمرة وفائدة هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله نحو قولكم لو عم العام بورود السبب لشمل السبب ايضا فيكون نقله بلا فائدة ثم ان لنقل السبب فائدتان الاولى معرفة ان السبب لا يخرج بالاجتهاد والثانية معرفة السبب نفسه ايضا فائدة او معرفة الاسباب ربما يفضي الى فهم المراد كما لا يخفى وغيرهما من الفوائد كمعرفة شان نزول الحكم ومعرفة السير والقصص وغير ذلك والمطابقة بالزيادة حاصلة هذا جواب ثالث دليلهم حاصله ان قولكم لو عم العام لفاتت المطابقة بين السوال والجواب في حيز المنع لان العام الواقع جوابا شامل للسوال وغيره مما زاد عنه وذكر الزيادة لا يخرج الجواب عن المطابقة فيحصل المطابقة بالزيادة الا ترى انك اذا سئلت اكلت الرمان فاجبت اكلت الرمان والمشمش والتفاح وغيرها فلا يقال لك قد فوت المطابقة بين السوال والجواب غاية الامر انك قد اتيت بالزيادة عن السوال لفائدة الاعلام وليس فيه عائبة ولا تشنيع وسبب الحنث عرف خاص وهو عرف المحاورة هذا جواب عن رابع دلائلهم حاصله ان في المثال المزبور عرف المحاورة يحكم على انه حانث لو تغدى عند ذلك الشخص فقط ولا يحنث عند التغدى عند غيره فسبب الحنث هو العرف الخاص اى عرف المحاورة لا عموم اللفظة فمثل هذا التخصيص لا يقدح في قاعدتنا الكلية وهي ان السبب لا يخصص العام لان التخلف لمانع لا يقدح في الدليل والا لعرفه عمالا فيه المانع وبالجملة قد خصص العام في المثال المضروب لمانع هو العرف وكلامنا في عدم تخصيصه عند عدم المانع

فصل تخصيص السنة يكون بمثلها اى بمثل السنة يعني تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة والاحاد بالاحاد وكذا الاحاد بالمتواتر واما العكس ففيه خلاف كالخلاف الآتي في تخصيص الكتاب بالاحاد وايضا تخصيص السنة يكون بالاجماع و تخصيص الكتاب يكون به اى بالاجماع كما قيل ان آية القذف وهي قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة توجب ثمانين جلدة على القاذف حرا كان القاذف او عبدا و الاجماع قد خصصها بان القاذف لو كان عبدا فعليه اربعون جلدة نصف الثمانين وبنفسه اى تخصيص الكتاب يكون بنفسه كما قيل ان قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم يدل على جواز العقد

بالمحصنات ای العفائف من الیهود والنصاری علی ما فسروه ثم خصصها الآیة الاخری وهی ولا تنکحوا المشرکات حتی
یؤمن فانها تدل علی عدم جواز العقد بالکتابیة لکونها مشرکة قائلة بالتثلیث کالنصاری مثلا وههنا بحث
وبالمتواتر سواء کان التواتر لفظیا او معنویا کما ان قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین عام شامل
لوراثة جمیع الاولاد سواء کان الولد قاتل ابیه اولا وسواء کان علی ملة ابیه ام لا فقوله علیه السلام القاتل لا یرث وقوله علیه السلام
لا توارث بین ملتین خصص الآیة فی وراثة ولد غیر قاتل وعلی ملة ابیه فقط وهذه التخصیصات للکتاب مما لا اشکال
فیه لا بخبر الواحد ای تخصیص الکتاب لا یکون بخبر الواحد عند الشیخ ابی جعفر الطوسی وتبعا له ای الشیخ وجوازه
ای تخصیص الکتاب بخبر الواحد العلامة الحلی احله الله دار الکرامة وجماعة کالمشهور الاربعة وغیرهم وقیل القائل عیسی بن
ابان من المخالفین وجمهور الحنفیة ان خص العام قبله ای قبل التخصیص بخبر الواحد بقاطع ای بدلیل قطعی یجوز ان
یخصص الکتاب بخبر الواحد سواء کان التخصیص بالمتصل او المنفصل وقال الکرخی ان خص قبله بمنفصل سواء کان
بدلیل قطعی او ظنی یجوز التخصیص والا فلا ولم یذکره المصنف لکونه فی غایة الضعف وقیل القائل القاضی ابو بکر
الباقلانی بالوقف ای لا ادری هل یجوز تخصیص الکتاب بخبر الواحد ام لا ومال الیه ای الوقف المحقق ابو القاسم
نجم الدین صاحب الشرائع ودفع وهو مسلم عند المصنف واحتج المانعون علی عدم تخصیص الکتاب بخبر الواحد بوجهین الاول
لا یعارض ظنی قطعیا والحاصل ان خبر الواحد ظنی والکتاب قطعی والظن لا یصلح معارضة القطع بل یضمحل عنده و
الثانی لو خصص الکتاب بخبر الواحد لنسخ ایضا به اذ هو ای النسخ تخصیص فی الازمان والتخصیص المبحوث عنه تخصیص
فی الافراد فلو جاز هذا لجاز ذلک ایضا واللازم باطل فالملزوم مثله وقال المفصلون والمراد بهم ابن ابان وغیره
کما مر انما یعارض الکتاب العام به ای بخبر الواحد اذا ضعف العموم ای عموم الکتاب بالمجازیة لا بخبر الواحد
بان یحمل العام علی المعنی المجازی بقاطع فح لا یلزم شناعة تغیر القرآن عن الحقیقة الی المجاز بخبر الواحد بل المغیر ح
هو القاطع وهو یقوی علی تغیر الکتاب من مجازه الی مجاز آخر بخلاف الاحاد واحتج المجوزون علی تخصیص الکتاب
بخبر الواحد بان اعمال الدلیلین اولی من طرح احدهما حاصله ان الکتاب والخبر دلیلان قد تعارضا فلو لم یخصص الکتاب
بخبر الواحد لزم طرح احد الدلیلین والغائه مرة وعلی تقدیر التخصیص یلزم العمل علی کلا الدلیلین الکتاب وخبر الواحد
واعمال الدلیلین اولی من طرح احدهما قیل علیه اولا منع کونهما دلیلین وثانیا ان العمل بالخاص طرح للعام وثالثا
انه لا دلیل علی ان الجمع مهما امکن لازم کما هو المراد بالاولویة نعم لا باس بالجمع لمحض التبرع ورابعا ان وجه
الجمع غیر منحصر فیما ذکروه لحصوله بحمل الامر فی الخاص علی التهدید وابقاء العموم بحاله قال صاحب القوانین

فالاولى ان يقع دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه قبل
استلزاما لمخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واراده التلويح فيتعرف
ان مناط الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هي والكتاب من حيث الدلالة ظني وكذا الخاص القياس ظني
الدلالة لا سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص مع شيوع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما
كان عاما ايضا لما فرغ المصنف من بيان الحجج شرع في الجواب عنها وقال وقطعي المتن ظني الدلالة اي الكتاب اذ هو كما
يعارضه الخبر الواحد بما عكسه لانه ظني المتن قطعي الدلالة هذا جواب عن الحجة الاولى للمانعين حاصله ان الكتاب وان كان
قطعي المتن لكنه ظني الدلالة وخبر الواحد بعكسه اي ظني المتن وقطعي الدلالة فلكل واحد منهما قوة من وجه فيتعارضان
فيجمع بينهما اي الكتاب والخبر الواحد بان يعمل بكليهما بالتخصيص بعد ثبوتها بحث وعدم النسخ للاجماع هذا جواب عن الحجة
الثانية للمانعين حاصله ان الاجماع قد انعقد على منع نسخ الكتاب بخبر الواحد وان كان مالحا النسخ والضعف بالمجازية
غير لازم في جواز التخصيص هذا جواب عن حجة المفصلين حاصله ان ضعف عموم الكتاب بالمجازية او لاحتمال تخصيص آخر
قياسا غير لازم هنا التخصيص انما يقع في دلالة الكتاب وهي ظنية والتخصيص لا ينافي قطعية متنه فلا شناعة في تغير دلالة القرآن
بخبر الواحد فصل اذا تنافى العام والخاص اي ورد من الشارع حديثان احدهما عام والآخر خاص ويكونان متنافيين
بحسب الظاهر وتقارنا اي العام والخاص والمراد بالتقارن ورودهما في زمان واحد وفي تاريخ واحد مثل ان يقول
النبي ص في الخيل زكوة فهو عام شامل للذكور والاناث ثم قال بعده متصلا في ذلك الزمان ليس في الخيل الذكور
زكوة بني العام عليه اي على الخاص فيكون مخصصا للعام كما في المثال المذكور بلا خلاف يعتد به الا ما شذ وندر لقوة
دلالته بالنسبة الى الاول لانه لا يحتمل عدم ارادة الخاص والعام يحتمل فيه عدم ارادته والاقوى اقوى على الاضعف
ان تقدم العام على الخاص بان يكون ورود العام وتاريخه قبل ورود الخاص وتاريخه فبعد حضور وقت العمل
اي بالعام فنسخ اي العام والناسخ هو الخاص حينما لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام اي بعد وقت
امتثال الامر بالعام فيكون العام منسوخا والخاص ناسخا والا يلزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة هذا لو لم يكن الخاص اضعف دلالة من العام بان يكون الخاص من الآحاد
والعام من المتواتر للاجماع على ان المتواتر لا ينسخ بالآحاد كما مر وقبله اي قبل حضور وقت العمل اي لو ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام مخصص اي للعام على ... لا ناسخ والخاص مخصص ثم قال
لا ناسخ هذا عند من يجوز تاخير البيان بشرط ان لا يتاخر عن وقت الحاجة وهو الحق كما ياتي والمانع المجوزين

تاخير البيان مطلقاً منهم من قال ان الخاص ناسخ للعام في الصورة المزبورة لانه لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل ومنهم من رد ذلك وهم المانعون للنسخ قبل حضور الوقت وان تاخر اي العام عن الخاص فكالمتقارن اي كما ان في صورة تقارن العام والخاص يبنى العام على الخاص كذا في صورة تاخر العام من الخاص يبنى العام على الخاص ويكون مخصصا للعام عند المحقق صاحب الشرائع والعلامة الحلي وعليه المصنف واكثر الجمهور كالشافعي وابي الحسين البصري والرازي في المحصول وناسخ اي العام المؤخر ناسخ للخاص المتقدم لا مخصص به عند المرتضى علم الهدى ووافقه ابو المكارم بن زهره وعزاه المحقق الى الشيخ وعليه ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار لنا على ان العام المتاخر مخصص بالخاص المتقدم تقديم العام على الخاص بان يعمل بالعام دون الخاص يوجب الغاءه اي الغاء الخاص لو كان ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او نسخه اي نسخ الخاص لو ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص وتقديمه اي تقديم الخاص بان يعمل عليه دون العام يوجب التجوز في العام المتاخر بان يراد به بعض افراده لا غير التجوز قال في الحاشية فيه اشارة الى ان العام المخصص مجاز في الباقي كما هو مذهب اكثر المحققين من علمائنا كالشيخ والمحقق والعلامة في غير التهذيب وهو مذهب الحاجبي وذهب قدس الله روحه في التهذيب الى انه ان خص بالمتصل من شرط او صفة او استثناء او غاية فهو في الباقي حقيقة وان خص بمستقل من عقل او سمع فمجاز هذا هو موافق لابي الحسين البصري وذهب الحنابلة الى انه حقيقة مطلقا فهو اي تقديم الخاص في العمل على العام اولى من تقديم العام لما يلزم فيه من الغاء الخاص او نسخه بخلاف تقديم الخاص فانه لا يوجب شيئا منهما الا التجوز فيكون اولى كما لا يخفى واحتج القائلون بان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم بوجهين الاول ان شمول العام لجميع افراده بمنزلة التنصيص على كل واحد واحد منها بخصوصه فقول القائل فاقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمروا المشرك وهكذا بلا فرق فعلى هذا لو قيل اولا اقتل زيدا المشرك ثم قيل بعد ذلك لا تقتل المشركين فهذا بمنزلة قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا عمروا المشرك فلا محالة يكون ناسخا للقول الاول فكذا كل عام وخاص بهذه المثابة يكون ناسخا للخاص فاجاب عنه بقوله وليست الخصوصية كالعموم اي تنصيص الجزئيات بكل واحد واحد منها بخصوصها ليس هو كالعموم لثبوت الفرق بينهما ظاهرا لان في تنصيص الجزئيات وتعدادها بخصوصها لا يمكن تخصيصها بان يراد بها البعض لما يلزم فيه من التناقض الصريح واما ذكرها باللفظ العام فيمكن فيه التخصيص كما ان نقول لا تقتل زيدا المشرك ولا عمروا المشرك ولا بكرا المشرك بالتنصيص على كل واحد منهم بخصوصه فلا يمكن لك تخصيص ذلك بان تقول الا

زیدا المشرک لما یلزم فیه من التناقض واما اذا ذکرت تلک الجزئیات باللفظ العام وقلت لا تقتل المشرکین یمکن
لک ان تخص ذلک وتعدل اقتل زیدا المشرک ولا غرابة فیه فحینئذ لا یصار الی النسخ لاولویة التخصیص بالنسبة
الیه لما مرّ ولان النسخ رفع والتخصیص لا رفع فیه بل هو الدفع وهو اهون من الرفع الوجه الثانی للقائلین بالنسخ
ان التخصیص للعام بیان له والمبیِّن اسم فاعل لا یتقدم علی المبیَّن اسم مفعول وعلی تقدیر کون الخاص المتقدم
مخصصا للعام المتاخر یلزم تقدم المبین علی المبیَّن فاجاب عنه بقوله والمتاخر وصف البیانیة حاصلا ای
وان کان ذات المبیِّن بالکسر مقدما علی المبیَّن بالفتح لکن وصف کونه بیانا للمبین بالفتح متاخر عنه ولا ضیر
فیه اذ لا استبعاد فی ایراد کلام یکون بیانا لمعنی کلام یقع بعده هذا کله اذا کان تاریخ ورود العام والخاص
معلوما وان جهل التاریخ بان لا یعلم هل صدر العام قبل الخاص او بالعکس فکالاول ای کالقسم الاول
یبنی العام علی الخاص لما فیه من اعمال الدلیلین وهو اولی من اهمالهما قال فی الحاشیة لا یخفی ان جهل
التاریخ لا یتمشّی فی العام والخاص الواردین فی الکتاب العزیز لان تاریخ نزول العام والخاص منه مضبوط عند
المفسرین وانما یتمشی فی الاحادیث وان احتمال النسخ انما یتمشی فی الاحادیث النبویة لا فیما نقل عن الائمة
علیهم السلام واحتمال النسخ متعلق علی ما ای علی الاحتمال الذی هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
الاصل عدمه ای عدم ذلک الاحتمال والحاصل انه جواب لسؤال مقدر وهو ان فی صورة جهل التاریخ احتمالان
الاول الخاص المتاخر قبل حضور وقت العمل بالعام وهذا یحتمل التخصیص والثانی ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
وقد علم فی هذه الصورة بالنسخ فتعارض احتمال النسخ والتخصیص فکیف ترجحون القول بکون الخاص مخصصا للعام
والجواب ان الاصل عدم الاحتمال الثانی فلا یصلح ذلک للمعارضة فصل اختلفوا هل یجوز العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ام لا بد من فحص المخصص فی العمل بالعام والثانی هو الاشهر الاقرب کما ستعرف ثم القائلون بلزوم
الفحص اختلفوا فی انه هل لا بد من حصول القطع بعدم المخصص او الظن بعدمه یکفی والاخیر هو الاقرب لان انسداد باب
العلم التفصیلی بالنسبة الی عدم المخصص فی غالب العمومات فالتکلیف بحصوله تکلیف بما لا یطاق وایضا قد عرفت
حجیة الظن حال انسداد العلم واختار المصنف ایضا ما اخترنا وفاقا لصاحب المعالم والقوانین والضوابط
حیث قال لا یبادر ای لا یجوز المبادرة الی العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص ظنا حاصلا بالفحص عنه ای عن
المخصص والباء للسببیة متعلق بالظن ای ما لم یحصل الظن بسبب الفحص عن عدم المخصص لا یعمل علی العام لا
باصالة العدم هذا جواب عن قول من جوّز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص بدلیل ان الاصل عدم المخصص و

وتقرير الجواب ان بعد حصول العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصص حصل الشك في عموم العام الحادث فح لا يتمسك باصالة العموم
فان قلت كان ديدن اصحاب الائمة عليهم السلام العمل على العمومات بمجرد العثور عليها بدون الفحص عن المخصص قلنا اولا بالمنع
من كون ديدنهم ذلك وثانيا بالفرق بيننا وبينهم لقلة المعارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر
العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون فان قلت طريقة اهل العقول العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ظنا وقال السيد
لعبده اكرم العلماء لعمل بعموم العام بلا فحص مخصصه قلت علم كل مسلم فيما لا يعلمون بالاجمال وجود المخصصات لكثير
من العمومات الصادرة من السيد والمثال المضروب خارج عن محل الفرض وكذا الايراد بان آية النبأ تدل على نفي التبين
عن خبر العدل بمفهومها والفحص عن المخصص تبين لانا نقول لو سلم الدلالة فالعلم الاجمالي حاصل بان العدول اتوا
بالخبر المخصص كما اتوا بالعمومات فكما ان بعد العلم الاجمالي باتيانهم بالعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم
الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها
العدول فعدم لزوم الفحص عما نحن فيه مدلول الآية لانها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل واما العلم بان العدل اتى بالمخصص
فلا بد من ان الفحص مقدمة حتى يعمل به ومن ههنا يظهر الجواب عما توهم من ان آية النفر مطلقة في حجية خبر العدل
فلا يجب الفحص كذا صرح به شيخنا صاحب الضوابط لنا على عدم جواز المبادرة الى العمل بالعموم قبل فحص المخصص
شيوع المثل المشهور وهو ما من عام الا وقد خص فحصل الشك بذلك في عموم العام فوجب الفحص عن عدم المخصص
للعمل على العام حتى يترجح احتمال عدمه ويزول الشك بوجود المعارض وايضا قد حصل لنا بذلك المثل وغيره
العلم الاجمالي بتخصيص العمومات الكثيرة وبعد ذلك العلم الاجمالي بناء العقلاء على العمل بعد الفحص لا قبله وادعى بعضهم
اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق الشرواني والسيد صدر الدين وايضا القطع
باشتغال الذمة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بعد الفحص وايضا
الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل والعلم يكون بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل
ونحوهما لم يدل على ازيد من ذلك وايضا لو جاز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذلك سائر الادلة
فصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق وقالوا اي القائلون بعدم لزوم الفحص عن المخصص
والاكتفاء باصالة عدمه انه لو وجب الفحص عن المخصص فيجب الفحص ايضا عن التجوز فهو جزاء الشرط محذوف لمساواتهما
اي التجوز التخصيص لانه ايضا مجاز فكما لا يجوز ابقاء العام على عمومه لاحتمال المخصص كذا لا يجوز حمل اللفظ على حقيقته
لاحتمال كون اللفظ المستعمل في الحقيقة مجازا فيجب الفحص عن ان المستعمل فيه ليس مجازا واذ ليس الفحص عن التجوز واجبا

اتفاقاً فان العرف او اهمّوا الالفاظ يحملونها على حقائقها بدون فحص عن مجازاتها فليس الفحص عن المخصص ايضا
بواجب قلنا في الجواب عنه ان المساواة بين المخصص والمجاز ممنوع لان الفرق بينهما قائم مع ان المشهور في
الفحص دون المجاز مع ادعاء جماعة الاجماع على وجوب الفحص عن المخصص دون المجاز فقياس المجاز على التخصيص مع
الفارق والقياس ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب
ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
للمعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا
لم يكن مظنا بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت
على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فان الفحص في العام عن المخصص لا لاحتمال
ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل ومظنون وان آل
ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل الجهتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم
جهة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون سائر الادلة كما صرح به محقق القوانين فيه وما قيل
نسب هذا القول الى ابن جني من ان اكثر اللغات مجازات يكذبه اي هذا القول التتبع بالرفع على الفاعلية لقوله
يكذب والحاصل انه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه كما ان الشك في عمومية العام بسبب المثل المشهور توجب الفحص
عن المخصص كذا الشك في حمل الالفاظ على حقائقها بسبب ما ذكرنا من ان اكثر اللغات مجازات فيجب الفحص عن
المجازات ايضا وتقرير الجواب ان تتبع اللغات يكذب ما ذكرنا من القول المذكور كما يصدق التتبع المثل المشهور
بالنصب على المفعولية فانا اذا تتبعنا وجدنا بالقرينة العقلية او اللفظية ان ما من عام الا وقد خص والقاضي
ابو بكر مكتفيا في العمل بالعام القطع دون الظن بعدم المخصص وكذا اشترط القطع بعدم المعارض له قلنا في
الجواب عن قول القاضي لو كان شرط العمل بالعام القطع بعدم المخصص والمعارض فيبطل العمل باكثر الادلة المعمول بها
لعدم حصول القطع بعدم المخصص في اكثر الادلة بل كلها اذ غاية الظن حاصل وعدم وجدان القطع لا يدل على عدم وجود
المخصص في نفس الامر وافادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين بالعام وعدم وجدانهم القطع او فحص المجتهد له
اي للقطع متعلق بالافادة ممنوع حاصله جواب سؤال تقريره ان كثرة بحث المجتهدين بالعموم ومخصصه تدل عادة
على القطع بعدم المخصص والا لم يعملوا على عمومه والجواب ان افادة ذلك البحث القطع بعدم المخصص ممنوع نعم
افادة الظن القوي مسلم والسند اي سند المنع رجوعه اي المجتهد بالاقوى اي ربما يرجع المجتهد عن العمل بالعموم الى

بالدليل بعد بحث المجتهدين السابقين به وبعدم وجدانهم مخصصًا او معارضًا له ووجد فحينئذ الظن او بعدم وجدانه مخصصًا
او معارضًا اذ الظن بالاقوى اي المخصص الاقوى او المعارض كذلك فلو كان بحث المجتهدين يوجب القطع بعدم المخصص الى
لما رجع المجتهد عن العمل بالعموم بسبب الاقوى فصل الاستثناء اطلاقه على المتصل حقيقة وفي المنقطع مجاز لان المتبادر
الى الفهم حين اطلاق الاستثناء هو المتصل والتبادر دليل الحقيقة واما المنقطع فتبادره الى الفهم ليس الا بالقرينة فيكون
مجازا فيه لا مشترك لفظي ولا معنوي اي ليس الاستثناء مشتركا بين المتصل والمنقطع لا اشتراكا لفظيا ولا معنويا
ومن ثم اي من اجل ان الاستثناء مجاز في المنقطع لم يحملوه اي الاستثناء عليه اي على المنقطع الا مع تعذر
المتصل فما امكن حمله على المتصل حمل عليه ولو بتاويل والا حمل على المنقطع ولذلك عدلوا في قولهم عندي مائة
درهم الا ثوبا وعلى ابل الا شاة عن الظاهر وارتكبوا الحذف ليصير الاستثناء متصلا وقالوا معناه عندي مائة درهم
الا قيمة ثوب وعلى ابل الا قيمة شاة وفي هذا الكلام التصريح بان الظاهر في الاستثناء هو المتصل لا المنقطع والا لم يرتكبوا الحذف
المخالفة فيما ذكر وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما
حيث استثنى الظن عن العلم وهو غير داخل في العلم والسلام من اللغو والتاثيم مع انه ليس من جنسهما فيكون الاستثناء منقطعا
ونحوهما من الآيات الكريمة التي الاستثناء فيها منقطع نحو ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فالخطأ ليس من جنس
القتل وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استثنى ابليس من الملائكة وهو ليس منهم لقوله تعالى وكان من الجن وقوله
خلقتني من نار وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فاستثنى التجارة عن الباطل
وهو ليس من جنسه وهكذا غير دال خبر لقوله وقوله تعالى على الحقيقة اي على ان الاستثناء حقيقة في المنقطع اذ مجرد
الاستعمال لا يدل على الحقيقة لاحتمال كون الاستعمال مجازا وفيه نظر وجه النظر ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنى
هو الحقيقة ما لم يمنع مانع وما يتوهم بانه على تقدير كون المنقطع معنى حقيقيا يكون الاستثناء مشتركا والمجاز خير من
الاشتراك فهو مانع من حمله على الحقيقة ففيه انه يؤدي الى عدم الوقوف باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد
استعمالهم لها في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكها وهو كما ترى كما يفهم من الحاشية قيل تبادر الاتصال
عند اطلاق الاستثناء وافتقار المنقطع الى قرينة وان كانت هي كون المستثنى خارجا من المستثنى منه يصلح
للمانعية من حمله في المواضع المذكورة على الحقيقة ويشترط في صحة الاستثناء الاتصال اي اتصال المستثنى
بالمستثنى منه حين التكلم ولو كان الاتصال حكما اي يعد في العرف ان المستثنى متصل بالمستثنى منه فلو كان
الانفصال بينهما بتنفس او سعال او عطاس ونحو ذلك فلا يضر في صحة الاستثناء لصدق الاتصال الحكمي عليه

وقيل بعدم اشتراط الاتصال بل يجوز مع الانفصال ايضا ولو طال المدة وقيل يجوز ان وجد النية قبل حال التكلم ما
منه وقيل يجوز الانفصال مادام المجلس وقيل بجوازه في الكتاب خاصة للزوم جهالة قدر المبيع والمؤجر ونحوهما اي لو لم
يشترط الاتصال في المستثنى وجاز تاخيره لما حصل العلم بقدر المبيع والثمن والمؤجر وبدل الاجارة والمهر ولما استقر شيء
من العقود كالنكاح والطلاق والبيع والعتاق والاجارة وغيرها لجواز ان يورد البائع والموجر والناكح والمطلق
الاستثناء على بيعه واجارته ونكاحه وطلاقه بعد مدة فيتغير الحكم ويبطل البيع والنكاح وغيرهما ويكون قدر المبيع
والمؤجر غير مذكور في حالة العقد وتعينه في تلك الحالة ولما بقي صدق صادق ولا كذب كاذب لجواز ان يورد
على قولهما الاستثناء فانتفى الصدق والكذب وايضا لا يبقى الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو خلاف
العقل والنقل مما لا يكاد ان يخالف فيه احد ولانعلم انهم اي الفقهاء والادباء استثناء المقر بعشرة دراهم
متعلق بالمقر درهما واحدا مفعول الاستثناء بعد مدة والحاصل ان الفقهاء والادباء يعدون لغوا قول
من اقر بعشرة دراهم ثم استثنى منه بعد مدة درهما واحدا مثلا قال له علي عشرة ثم قال بعد شهر او شهرين الا درهما
واحدا فلو جاز التاخير في الاستثناء لما لغوا ذلك وبهذا ظهر عدم جوازه في الكتاب ايضا لان وروده على اللغة
العربية الفصيحة ولا شك فيه واستدل العامة على عدم جواز الفصل في الاستثناء بما رووا عن النبي ص من حلف
على شيء ثم راى غيره خيرا منه فليفعل وليكفر على يمينه هكذا لو جاز الفصل في الاستثناء لكان ينبغي للنبي ص ان يقول
فليعمل وليستثن منه لا وليكفر على يمينه لان الاستثناء اسهل للحالف عن خلاصه عن حنثه من التكفير والنبي ص يختار
الايسر الاسهل في حق امته فاجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله لا لاشتراط الاتصال في الاستثناء لما روي
عن النبي ص من تعيين التكفير مع سهولة الاستثناء اذ لم يثبت هذه الرواية عندنا معاشر الشيعة قالوا اي المجوزون
لتاخير الاستثناء جوزه اي التاخير في الاستثناء ابن عباس الى شهر فلو لم يجز التاخير لما اختاره ابن عباس
وهو من فصحاء العرب وقيل عنه في جوازه روايات منها تجويزه الى شهر ومنها الى سنة ومنها الى آخر العمر قلنا
في الجواب عنه لم يثبت هذا القول عن ابن عباس كيف وقد عرفت مخالفته للعقل والنقل فابن عباس مع جلالة
قدره كيف يخرج به او اراد ابن عباس اظهار ما نوى اولا اي لو فرض الرواية عنه فلمخالفتها العقل و
النقل لابد فيها من تاويل وهو ان ابن عباس كان وقت التلفظ قاصدا للاستثناء فهو متصل مع المستثنى منه
بحسب قصده ونيته فيما بينه وبين الله تعالى ثم اراد اظهار ذلك القصد بعد مدة فقائل فصل الاستثناء من المستغرق
اي المستوعب للمستثنى منه سواء كان مساويا نحو علي عشرة الا عشرة او زائدا عنه نحو علي عشرة الا احد عشر فهو لغو

اتفاقا كما عن المحصول واحكام الآمدى والاكثر من العلماء على جواز استثناء الاكثر من الباقى والمراد بالاكثر
استثناء ما زاد عن النصف نحو على عشرة الا ستة وهى ازيد من النصف فضلا عن مساويه اى مساوى الباقى اذا
متى جاز استثناء الاكثر من الباقى يجوز استثناء مساوى الباقى ايضا بطريق اولى نحو له على عشرة الا خمسة فهى مساوية
للباقى وقيل بالمنع اى منع الاستثناء مطلقا سواء كان الاستثناء من الزائد من النصف او مساويا له لكن هذا
المنع فى العدد خاصة فلا يجوز ان يقع على عشرة الا خمسة او الا ستة واما فى غير العدد فيجوز نحو اكرم العلماء الا من
خالط السلطان وان كان غير مخالط واحد منهم وقيل هذا قول الحنابلة ووافقهم القاضى ابو بكر بالمنع مطلقا اى
لا يجوز استثناء الاقل من الباقى سواء كان فى العدد او غيره فلا يجوز على عشرة الا ثلثة او اربعة ولا يجوز ايضا
اكرم العلماء الا الشعراء ان كان الشعراء اقل من غيرهم لنا على جواز استثناء الاكثر من الباقى قوله تعالى ان
عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى الله سبحانه الغاوين من عباده
ولا شك ان الغاوين اكثر من غيرهم لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وهى تدل على ان اكثر العباد
غير مؤمن فثبت استثناء الاكثر من الباقى فثبت جواز المساوى ايضا بالاولوية فتامل وفى الحديث القدسى
كلكم جائع الا من اطعمته فاستثنى من اطعمه من الجائع ولا ريب ان من يطعمه الله هو اكثر فتامل ولما كان
هذان الدليلان يثبتان جواز استثناء الاكثر فى غير العدد واشار الى دليل جوازه فى العدد بقوله واتفاق
الفقهاء على لزوم الواحد بعد قول القائل على عشرة الا تسعة والحاصل ان الفقهاء قد اتفقوا على
ان من يقول على عشرة الا تسعة فلزم عليه الواحد فلو لم يجز استثناء الاكثر فى العدد لما اتفقوا عليه
قيل عليه بمنع الاتفاق وان نقله الغزالى وجماعة من الاصوليين قال الآمدى هذا الاستدلال خطاء فان
هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بجوازه فتامل واحتج
المانعون لاستثناء الاكثر من الباقى والمساوى له بوجهين الاول ان ظاهر الاستثناء انكار بعد اقرار لان
قوله عشرة مثلا يتضمن الاربعة فالاقرار بالعشرة يتضمن الاقرار بالاربعة ايضا فاستثناء الاربعة من العشرة
انكار بعد اقرار فالاصل فى الاستثناء ان لا يقبل مطلقا لكن خالفنا الاصل وقلنا بجوازه فى الاقل لانه
لقلته قد يعرض له النسيان فيستدرك بالاستثناء واجاب عن هذا الدليل بقوله والكلام جملة واحدة
وليس فى المستثنى حكمان مختلفان فلا انكار بعد اقرار لان اقرارا انما يتحقق بعد الاسناد وهنا الحكم فيه بعد
الاخراج لا قبله فقوله على عشرة الا اربعة بمنزلة قوله على ستة كما يأتى فى الفصل الآتى فبنى عليه ان الاستثناء

من الاثبات نفی بالاتفاق کما سیجیء فیکون فیه حکمان وایضا ظاہر اللفظ انکار بعد اقرار وان لم یکن فی الواقع کذلک الوجہ الثانی للمانع انہ یستحسن عند البلغاء قولہم لہ علی عشرۃ الا تسعۃ ونصف وثلث و نصف سدس ولیس ہذا الاستحسان والاستقباح الا لاستثناء الاکثر فاجاب عنہ بقولہ واستحسان المثال المصنوع لیس لقبح استثناء الاکثر من الباقی الاقل بل استحسانہ کاستحسان لہ واحد واحد واحد ہکذا الی عشرۃ فکما ان قولہ لہ واحد واحد الی عشرۃ مستحسن ومستقبح بسبب التطویل بلا طائل لکفایۃ قولہ علی عشرۃ کذلک المثال المصنوع ایضا مستحسن وقبیح بسبب التطویل اذ یکفی فیہ ان یقول لہ علی نصف سدس فالاستقباح انما ہو للتطویل لا لکونہ عدم صحیح فصل لما کان الاستثناء یوہم التناقض فان فیہ اثبات المستثنی فی ضمن المستثنی منہ ونفیہ عنہ حاولوا الی دفعہ وقالوا فیہ ثلثۃ اقوال قیل فی التفصی عن التناقض الواقع فی الاستثناء المراد بعشرۃ فی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ معناھا ای معنی العشرۃ بکمالہ ای مجموع احاد العشرۃ وحرف الاستثناء دل علی اخراج الثلثۃ عنہا والاسناد بعد الاخراج فلا تناقض لانہ انما اعتبر اسناد الحکم الی المستثنی منہ بعد اخراج المستثنی فلم یقع الاسناد الا الی السبعۃ ولیس فی الکلام حکمان احدہما اثبات العشرۃ والآخر نفی الثلثۃ لتعارض الاثبات والنفی بل ہو حکم بالاثبات لا غیر وہو المختار عند المتاخرین کالعلامۃ وابن الحاجب والعضدی وغیرہم وفیہ بحث ستسمعہ فی آخر ہذا البحث کذا فی الحاشیۃ ہذا ما عرفت بایتانہ فی الفصل الاتی وقیل المراد بالعشرۃ فی المثال المسطور سبعۃ فیعنی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لہ علی سبعۃ من قبیل اطلاق الکل وارادۃ الجزء وعلیہ اکثر الاصولیین ومنہم صاحب المفتاح والا ای لفظۃ الا فی قولہ الا ثلثۃ قرینۃ تدل علی التجوز ای قرینۃ علی ان استعمال عشرۃ فی سبعۃ مجاز وقیل القائل قاضی ابو بکر کلہا ای السبعۃ اسمان مفرد وہو سبعۃ واسم مرکب وہو عشرۃ الا ثلثۃ فہذا المجموع اسم للسبعۃ کما ان الجلالۃ تسمی لشخص واحد کتابا کتابا عشرا وغیر ذلک للاول ای للقول الاول لا للقائل الاول فلا مسامحۃ فی قولہ ضبط الثانی ولا فی قولہ تعیین الاول وبالجملۃ استدل صاحب القول الاول علی بطلان القول الثانی بوجہین الاول لزوم الاستغراق او التسلسل فی مثال اشتریت الجاریۃ الا نصفہا والحاصل انہ لو کان المراد بالمستثنی منہ ما بقی بعد اخراج المستثنی کما ہو القول الثانی لکان المستثنی فی ہذا المثال مستغرقا للمستثنی منہ وہو لغو کما عرفت او لزم التسلسل وہو باطل اما بیان لزوم الاستغراق فبانہ لو کان المراد بالمستثنی منہ الباقی بعد الاخراج المراد بالجاریۃ فی المثال نصف الجاریۃ فلا یخلو اما ان یکون المراد بقولہ الا نصفہا نصف کل الجاریۃ فیلزم استغراق الاستثناء

اذ المراد حينئذ بالجارية نصف الجارية وبالا نصفها ايضا اريد نصف الجارية فيكون المثال في قوة قولنا اشتريت نصف الجارية الا نصفها هذا هو الاستغراق واما ان يكون المراد بقوله الا نصفها نصف ما وقع عليه الشراء وهو الربع لا نصف كل الجارية فيكون المثال في قوة قولنا اشتريت نصف الجارية الا نصف نصفها فيلزم التسلسل اذ المراد بنصف الجارية ما بقي بعد الاخراج وهو الربع وضمير الا نصف نصفها يرجع الى المراد فيلزم استثناء المراد وهو الربع وهلم جرا وههنا بحث والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله والقطع بارادة نصف كلها اى القطع حاصل لنا بان المراد في المثال المذكور استثناء النصف من كل الجارية لا استثناء النصف من نصف الجارية والا يلزم عدم ذكر المرجع سابقا للضمير الا ان يقال المرجع اللفظ باعتبار المفهوم لا باعتبار المراد فيكون من قبيل الاستخدام فتامل فبطل القول الثاني وللقول الاول على القول الثالث وجهان الاول لزوم الخروج عن قانون اللغة والحاصل انه لو كان للسبعة اسمان مفرد ومركب وهو عشرة الا ثلثة لزم الخروج عن قانون اللغة اذ قد ثبت باستقراء اللغة انه ليس في كلام العرب اسم مركب من ثلث كلمات تركيبا امتزاجيا من غير اضافة ويكون الجزء الاول منه معربا بحسب العوامل نعم يوجد ذلك في المركب الاضافي نحو التسمية بابي عبد الله فيعرب الاول وفي غير الاضافي لكنه مركب من كلمتين لا يعرب الاول نحو بعلبك واما التسمية بنحو تابط شرا او شاب قرناها فهي من قبيل الحكاية هذا ما صرح به علماء العربية كصاحب الكشاف في بحث اسماء السور وغيره الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وعود الضمير الى جزء الاسم اى في مثال اشتريت الجارية الا نصفها لو كان مجموع الجارية الا نصفها اسما مركبا للنصف الجارية فيكون لفظ الجارية بمنزلة زاء زيد ولفظ الا بمنزلة ياءها ولفظ نصفها بمنزلة داله ولا شك ان ضمير نصفها راجع الى الجارية فيلزم عود الضمير الى جزء الاسم وهو خلاف قانون اللغة قال المصنف برد الله مضجعه ونور مهجعه في المنهية المنقولة عنه والحق انه ليس ههنا مرجع ولا ضمير اذ كل منهما على تقدير التسمية لا يدل على شيء بل هو كاحد حروف زيد ثم قال في حاشية اخرى قد يقال ان الخروج عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم انما يلزمان اذا جعلنا عشرة الا ثلثة علما للسبعة والجارية الا نصفها علما للنصف الجارية واذا اردنا التعبير عن السبعة والنصف بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تسمية فلا يلزم ذلك مثلا اذا كان لزيد ولد ذو راسين فلنا ان نقول جاء الذي لولده راسان فان كان مراد القاضي ما ذكرناه فالمحذوران مندفعان وفيه ما لا يخفى فان المحذور الاصلي اعني لزوم التناقض يبقى بحاله والغرض دفعه انتهى كلامه اعلى الله مقامه لا يخفى عليك لو اريد بعشرة الا ثلثة والجارية الا نصفها التعبير

بالسبعة والنصف من غير جعلهما علمين للسبعة والنصف فمحذور التناقض ايضا مندفع كما لا يخفى على المتأمل فبطل
القول الثالث ايضا كالثاني بما مر ولا قول رابع فيما نحن فيه حتى ننظر فيه فتعين القول الاول وهو ان
المراد بالعشرة في له على عشرة الا ثلثة مجموع احاد العشرة بكمالها وقد عرفت انه لو كان مراد القاضي التعبير عن السبعة
ونصف الجارية في المثالين المذكورين بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تسمية فلا يبطل مذهبه فلم يتعين القول الاول
فتامل وللثاني اي القول الثاني وهو ان المراد بالعشرة في المثال المذكور السبعة ولفظ الا قرينة التجوز على بطلان
القول الاول دليلان الاول لزوم كذب ما هو صدق قطعا اي لو اريد بالعشرة تمام معناها يلزم كذب كلام هو
صادق قطعا ككلام الله تعالى وهو قوله سبحانه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو اريد بالالف سنة تمام
معناه لزم اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض وتكذيب لكلام صادق قطعا وبطلانه الضيا قطعي فلا بد ان
يراد بالالف سنة هو الباقي بعد الاخراج اي تسع مائة وخمسون عاما اذ هو الواقع حقيقة والدليل الثاني ما
اشار اليه بقوله ولا مناص اي لا مخلص عن ارادة احدهما لكن الاقرار بالسبعة حاصله ان في المثال المذكور
اما ان يراد بالمستثنى منه العشرة بكمالها او السبعة لعدم المخلص بدون ارادة احدهما اذ لا ثالث لهما والاول
باطل لثبوت الاقرار بالسبعة فتعين الثاني وللثالث اي للقول الثالث وهو ان السبعة لها اسمان مفرد و
مركب بطلان القولين الاولين بما مر من دلائل الفريقين بان بطل المذهب الاول بدليل المذهب الثاني
وبطل المذهب الثاني بدليل المذهب الاول فتعين الثالث اذ لا رابع ويدفع الوجوه الثلثة المذكورة
وجهان للمذهب الثاني ووجه واحد للمذهب الثالث بسبق الاخراج الاسناد اي اخراج المستثنى
قبل ايقاع الاسناد فيكون الحكم والاسناد الى الباقي بعد اخراج المستثنى فكان القائل حكم
بالباقي بعد الاستثناء لا انه حكم اولا على كمال معنى المستثنى منه وتماميته ثم اخرج عنه المستثنى حتى يلزم التناقض
فعلى هذا يكون الحكم باللبث في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما بعد اخراج الخمسين فلا يلزم
كذب ما هو صادق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة السبعة ولا بطلان القول الاول ولا تعيين الثالث وفيه
اي في هذا المقام كلام طويل بالذيل في الحاشية وهو ان هذا يقتضي عدم لزوم شيء على من قال ليس له
على شيء الا خمسة وهو ينافي ما هو الحق من ان الاستثناء من النفي اثبات ويلزم عدم افادة كلمة التوحيد
لتضمنها اخراج من الالهية اولا ثم اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تعالى من الالهية
لا ثبوت الالوهية له جل شانه اذ ليس في الكلام حكمان كما مر في الحاشية انتهى وقد يجاب بان مرادهم بقولهم

ليس في الكلام حكمان انه ليس في الكلام حكمان على المستثنى باحدهما في ضمن المستثنى منه والثاني صريحا بعد اخراجه منه حتى يلزم التناقض وهو لا ينافي ان يكون في الكلام حكمان احدهما على المستثنى منه ولو بعد اخراج المستثنى و الثاني على المستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه فتامل **فصل** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما واتمام الكلام في غيرها وجرت عادتهم ببيان الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء وقاسوا غيره من المخصص على الاستثناء بان الحال فيه كالحال في الاستثناء والمصنف ايضا جرى على منهجهم حيث قال الاستثناء بعد جمل متعددة متعاطفة بالواو فقال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعية للكل اي يرجع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة الى الكل ولو رجع الى الاول او الاخير كان مجازا وهو مختار ابن مالك من النحاة وفسره العضدي بان المراد رجوعه الى الكل رجوعه الى كل واحدة بانفرادها ما لم يقم دليل على ارادة البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفات في جميع المتعلقات كالحال والشرط وقال الحنفية واتباعه للاخيرة اي الاستثناء المذكور يرجع الى الجملة الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز كما هو مختار ابي علي الفارسي النحوي وقال السيد المرتضى رضي الله عنه بالاشتراك اي الاستثناء المذكور مشترك بين رجوعه الى الكل والاخيرة فيتوقف رجوعه الى احدهما الى القرينة فان كانت للاول فاليه وان كانت للثاني فاليه وقال الغزالي بالوقف بمعنى انه لا يدري في اي من الامرين حقيقة واليه اي مختار الغزالي مرجع الحاجبي فان مذهبه على ما في الحواشي انه ان ظهر الانقطاع عما قبلها بامارات فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللكل وان لم يظهر احدهما فالوقف والظاهر انه مذهب الغزالي لانه ايضا القول بالوقف عند عدم القرينة للاول اي دليل القائل بالقول الاول وهو رجوعه الى الكل وجوه ذكر المصنف منها وجهين الاول صيرورتها اي صيرورة الجمل المتعاطفة بسبب العطف كالجملة المفردة فان العطف شانه هذا الا ترى الجمل في نحو زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل كذا الافعال فيعود الاستثناء الى الكل كالمفرد والثاني قوله استهجان التكرار اي العرب قد استهجنوا التكرار في الاستثناء في مثل قولهم اكرم العلماء الا الفساق وجالس الشعراء الا الفساق وصاحب الاغنياء الا الفساق وقد يتعلق الغرض باداء ذلك المطلب فلو لم يكن الاستثناء متعلقا بالجميع لاحتجنا في اداء ذلك المطلب الى التكرار وهو مستهجن فيتعين الرجوع الى الكل والا لا يمكن اداء المضمون المذكور بوجه وهو كما ترى ودفع الدليلان المذكوران الاول بالمنع اي بمنع صيرورة الجمل المتعاطفة بسبب العطف بمنزلة الجملة الواحدة والثاني بالقول والمستهجن للتطويل مع امكان الا كذا في الجميع والحاصل ان استهجان التكرار في الاستثناء انما هو للتطويل مع امكان الاختصار

بان تقع بعد الجمل المتعاطفة الا كذا فی الجمیع کما یقع فی المثال المذکور بعد الجمل الا الفاسق فی الجمیع فحصل المطلب بدون التکرار مع الاختصار لان استهجان التکریر لظهور رجوع الاستثناء الی الجمیع وللثانی ای للقائل برجوع الاستثناء الی الجملة الاخیرة وجوه ایضا تصدی المصنف بذکر وجهین منها الاول لو رجع الاستثناء الی الجمیع لکان ینبغی رجوعه الی الجمیع فی آیة القذف ایضا لکن لم یرجع الاستثناء الی الجلد فی آیة القذف لان الآیة الشریفة هکذا والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان الله غفور رحیم فقد وقع الاستثناء فیها بعد ثلث جمل الامر بجلدهم والنهی عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم ولا یرجع الی الجلد لانه لا یسقط بالتوبة اتفاقا وقول الشعبی بسقوطه بها شاذ لا یلتفت الیه والوجه الثانی قوله والجملة الثانیة الحائلة بین الجملة الاولی والاستثناء کالسکوت الحائل بین الکلام ولواحقه فیکون الجملة الثانیة مانعة من عود الاستثناء الی الجملة الاولی اذ من شرط الاستثناء الاتصال وهو مفقود ههنا فیرجع الی الاخیرة ودفع الدلیلان الاول بقوله بعد الدلیل حاصله ان الدلیل قد صرفناه وصددناه عن ارجاع الاستثناء الی الجملة الاولی وهو ان الجلد حق الآدمی والتوبة لا اثر لها فی اسقاط حق الغیر فهذا لیس من محل النزاع اذ هو فیما لم یقم دلیل علی الارجاع الی الکل ولا الی الارجاع الی الاخیرة وههنا دلیل یدل علی عدم ارجاعه الی الجملة الاولی فالآیة المستدل بها خارج عن محل النزاع والثانی بقوله والکل کالواحدة یعنی الجمل المتعاطفة کلها بسبب العطف کالجملة الواحدة فی حکمها فلا نسلم ان الثانیة کالسکوت وللثالث ای للقائل باشتراک الاستثناء بین الکل والاخیرة کما هو مذهب السید ذکر المصنف وجهین اولهما حسن الاستفهام یعنی اذا سمع السامع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة فیسأل المتکلم بان الاستثناء الی ایة جملة یرجع الی الاولی او الاخیرة فهذا الاستفهام حسن وهو علامة ان الاستثناء مشترک بین الکل والاخیرة اذ لو کان رجوعه الی الکل او الاخیرة حقیقة لما حسن ذلک الاستفهام وثانیهما استعماله فی الحقیقة ای الاستثناء تارة یستعمل ویرجع الی الجمیع وتارة یرجع الی الاخیرة والاصل فی الاستعمال الحقیقة فیکون حقیقة فیهما ودفع اول الوجهین ان حسن الاستفهام لیس بسبب الاشتراک بل برفع الاحتمال لان الاستثناء لیس نصا فیما هو حقیقة فیه بل یحتمل هل هو للکل ام للاخیرة فلرفع ذلک الاحتمال حسن الاستفهام لا لانه مشترک بین الکل والاخیرة ودفع ثانی الوجهین بقوله ومرجوحیة الاشتراک ای قد سبق فیما سبق مرارا ان الاشتراک مرجوح والمجاز خیر منه فالقول بالاشتراک ترجیح المرجوح فصل الاستثناء من الاثبات نفی وبالعکس

ای من النفی اثبات قال الحنفیة المستثنی مسکوت عن نفیه ان کان من المثبت واثباته ان کان من النفی ای
لا نعلم ان المستثنی محکوم علیه بحکم المستثنی منه او بنقیضه ام لا قال برد الله مضجعه فی المنهیة المشهور ان الحنفیة موافقون
فی الشق الاول وانما یخالفون فی العکس فقط ویفهم من کلام بعضهم انهم یخالفون فی الشقین معا بل عباراتهم فی
کتبهم الاصولیة تنادی بذلک حیث قالوا ان قول النحاة الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس مجاز والمراد انه لم
یحکم علی المستثنی بحکم الصدر لا انه یحکم علیه بنقیضه ولعل الاول مذهب قدمائهم والثانی مذهب متاخریهم وعبارتی فی
هذا الکتاب یمکن تنزیلها علی کل من المذهبین کما لا یخفی انتهی لنا علی ان الاستثناء من الاثبات نفی وبالعکس
النقل من ائمة اللغة انه کذلک ونقلهم هو المعول علیه فی اثبات مدلولات الالفاظ لما مر من ان اللغات تثبت بالنقل
وههنا بحث وکلمة التوحید فانها تدل علی نفی الالوهیة عن غیر الله سبحانه واثبات الالوهیة له تعالی وهذا یفید الوحدانیة له تعالی
فان الدهری اذا تکلم بها بالاعتقاد حکم علیه بالاسلام فلولا افادتها للوحدانیة لما حکم
علیه بالاسلام فتبین انه لو لم یکن الاستثناء من النفی اثباتا بل کان مسکوتا عن النفی والاثبات
کما علیه الحنفیة لما افاد قول لا اله الا الله التوحید ولما حکم علی الدهری حین قال بها بالاسلام اذ الاسلام انما یثبت باثبات
الالوهیة له تعالی ونفیها عما سواه وعلی مذهب الحنفیة لا یفید کلمة التوحید الا نفی الالوهیة عن غیره تعالی لا اثباتها له تعالی
فالدهری لو قال بها کان نفی الالوهیة عن غیره تعالی وهو لیس خلاف معتقده فکیف یحکم علیه بالاسلام وذلک باطل
للاجماع علی اسلام من قال بها وقد یجاب عن هذا الدلیل من قبل الحنفیة بان کلمة التوحید علی عرف الشارع وافادتها
للتوحید شرعیة لا لغویة والکلام فی اللغة فرده المصنف بقوله ودعوی ان افادتها ای افادة کلمة التوحید له
ای للتوحید شرعیة لا لغویة باطلة خبر لقوله دعوی لان التوحید یفهم منها من لا یعرف الشرع فکیف یکون
افادتها شرعیة علی ان عرف الشارع حادث وکلامنا قبل حدوثه فی اول الاسلام اورد علیه ان المخاطبین حینئذ
ما کانوا دهریین بل مشرکین وکان ثبوت الالهیة له تعالی مرکوزا فی عقولهم لکنهم یشرکون معه غیره تعالی فنفی الالوهیة
من الغیر ولم یتعرض لاثباتها له تعالی لعدم الحاجة ثم صار عرفا فی التوحید اقول مع ان اصل العدم ینافی هذا الاحتمال
فیه ان الغرض من البعثة هو اثبات الوحدانیة التی هی اصل الاصول حتی یجتنبوا عن عبادة الاصنام ویعتقدوا
التوحید فلو کان لا اله الا الله لنفی الالهیة عن غیره تعالی فقط لا لاثبات الوحدانیة لما کان مؤدیا للغرض المطلوب
قصدا ومثل ذلک الکلام فی مثل المقام لا یرضی به الحکیم فتامل واخراج الطهور لیس من الصلوة هذا جواب عن
استدلال الحنفیة بان لو کان الاستثناء من النفی اثباتا لزم من قوله لا صلوة الا بطهور حصول الصلوة بمجرد حصول

الطهارة وهو باطل لجواز ان يكون الطهارة حاصلة ولا تحصل الصلوة لفوات شرط من شروطها فاجاب بان حاصله ان
الطهور المستثنى ليس من جنس الصلوة فلا يكون اخراج الطهور من الصلوة حتى يلزم من ثبوت الطهور ثبوت الصلوة
انما يلزم ذلك لو قال لا صلوة الا الطهور وليس كذلك فلا بد في قوله من تقدير وللتقدير وجهان الاول معنى قوله لا صلوة
الا بطهور لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور والثاني معناه لا صلوة ثابتة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور
فيكون الطهارة شرطا للصلوة والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط فح
لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلوة كما توهم الحنفية فاندفع الاشكال في الاستثناء من جهة الاثبات وبقي
في المنفي الاعم فاشار الى دفعه بقوله وكذا الوجهان لدفع الاشكال في المنفي الاعم تقرير الاشكال فيه انه لو كان الاستثناء
من النفي اثباتا لكان معنى قولنا ما زيد الا عالم انه ليس زيد انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا وهو باطل
ولدفعه وجهان الاول انه مبالغة في تحقيق العلم لزيد في جواب من لا يعتقد علمه والثاني انه اكد صفاته فكان سائر
صفاته بالنسبة الى العلم غير معتبرة لما فرغ عن الاستثناء الذي هو احد اقسام المخصص اراد ان ينبه على غيره من المخصصات
فقال والتخصيص بالشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والتخصيص بالصفة نحو اكرم الناس العلماء والتخصيص بالغاية
نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا كالاستثناء في كثير من الاحكام خبر لقوله والتخصيص اي الاحكام التي ذكرت سابقا
من وجوب الاتصال والرجوع الى الكل والاخيرة عقيب الجمل وانما قال في كثير من الاحكام لان هذه المخصصات
ليست كالاستثناء في بعض الاحكام كعدم جواز الاستغراق في الاستثناء وجوازه فيها كما قيل والتخصيص بالعقل
شائع كما في قوله تع خالق كل شئ فكل شئ عام شامل له تع ايضا لكن العقل يخصصه تع ويخرجه عن الخلق كما بيننا
مفصلا في مبحث التخصيص وحجة المانع اي مانع التخصيص بالعقل واهية لا يعبأ به **فصل** اختلف في ان العام
اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله العام فهل ذلك الضمير يكون مخصصا للعام ام لا والى هذا اشار المصنف
بقوله قيل القائل ابو الحسين البصري وامام الحرمين ووافقهما العلامة في النهاية وخالفهما في التهذيب كما
سياتي الضمير في مثل قوله تع وبعولتهن مخصص للعام الذي يرجع اليه ذلك الضمير وهو قوله تع والمطلقات
تمام الآية هكذا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في الضمير في قوله وبعولتهن بل وفي بردهن مخصص لقوله
المطلقات وبيان التخصيص ان المطلقات عام شامل للرجعيات والبائنات لانه جمع معرف باللام وهو
يفيد العموم كما مر وقوله وبعولتهن احق بردهن يخصص ذلك العام بان المراد بالمطلقات الرجعيات دون

البائنات لان بعولة البائنات لا يحقون بردهن فالضمير في بعولتهن وبردهن يرجع الى الرجعيات المرادة
بالمطلقات ولو بقي العام على عمومه يكون المرجع عاما والضمير لبعض افراده فيلزم مخالفة الضمير لمرجعه فيوجب التخصيص فيدل
الآية على وجوب التربص بثلاثة قروء للرجعيات دون البائنات ومنعه اى التخصيص المذكور الشيخ والحاجبي وطائفة
من العامة كالغزالي والآمدي والبيضاوي فعلى هذا يجب التربص على كل من الرجعيات والبائنات وللعلامة
في النهاية والتهذيب قولان الجواز في الاول والوقف في الثاني والمرتضى والمحقق قالا بالوقف وهو اسلم
عند المصنف لتعارض الادلة من الجانبين للاول اى دليل القول الاول وهو تخصيص العام بالضمير مخالفة
الضمير مرجعه اى لو لم يكن الضمير مخصصا بل يبقى العام على عمومه فيكون المرجع عاما والضمير للخاص من افراده فيلزم مخالفة
الضمير لمرجعه وهو خلاف الحقيقة فان الحقيقة الاتحاد بين الضمير والمرجع وذلك لا يحصل الا في التخصيص وللثاني اى
دليل القول الثاني وهو ان الضمير لا يخصص العام مجازية لفظ لا يستلزم مجازية لفظ آخر هو العام وان الضمير موضوع
للعود الى المذكور قبله فعوده الى بعض المذكور مجاز وارتكاب المجاز في الضمير لا يوجب ارتكاب المجاز في المرجع الذي هو
تخصص العام لنا على الوقف تعارض المجازين احدهما في الضمير والآخر في المرجع بلا مرجح والحاصل ان في
كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا بالمجاز اما في احتمال التخصيص فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز واما في احتمال عدم التخصيص فلان وضع الضمير للعود الى نفس المذكور قبله فلو عاد الى بعض المذكور فيكون
مجازا في الضمير لعدم جريانه على مقتضى الوضع فلزم المجازان وتعارضا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين من مرجح
وليس لاحد من المجازين مرجح فيجب الوقف والاستني ام شايع واجاب عن حجة المخصص بانه لو لم يكن الضمير مخصصا
لزم مخالفة الضمير لمرجعه والجواب ان تلك المخالفة لا ضير فيها لشيوع صفة الاستخدام والقول به فيراد بلفظ العام
معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي المطلب الثالث من المنهج الثالث في المطلق والمقيد المطلق
على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على فرد شايع محتمل صدقه على افراد كثيرة مندرجة في جنسه اى جنس
ذلك الفرد وهو المفهوم الكلي يصدق على هذا الفرد وعلى غيره من الافراد والحاصل ان المطلق موضوع لامر كلي ليس
معه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه يدل على حصة من الانسان محتملة الوجود في ضمن زيد و
عمرو وغيرهما فيشمل التعريف النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير
المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم يسبني وكمثل الحمار يحمل اسفارا اخرجت الجملة صفة للمحلى هذا ما هو المشهور من
تعريف المطلق وعرفه البعض بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة وهو الظاهر من الشهيد الثاني

فی تمهید القواعد حیث قال فی مقام الفرق بین المطلق والعام ان المطلق هو الماهیة لا بشرط شیء والعام هو الماهیة بشرط
الکثرة المستغرقة فعلی هذا یشمل التعریف اسم الجنس المحلی باللام الدال علی الماهیة المعلومة بشرط حضورها فی الذهن کما
فی الرجل خیر من المرأة واسم الجنس المنون بتنوین التمکن الدالة علی الماهیة المطلقة المشروطة بعدم کونها معینة بالتعیین
الذهنی کقولک هات رجلا ولا امرأة وقول الشاعر اسد علیّ وفی الحروب نعامة ویخرج من التعریف النکرات والاعلام
الشخصیة والمبهمات فالتعریفان متباینان تباینا کلیا اذا عرفت هذا فاعلم انه یظهر من کلام بعض المحققین
ان کثیرا من الفقهاء یقولون ان هذا مطلق وذاک مقید فیجب حمل الاول علی الثانی مع انه من النکرات وکذا
یقولون ذلک ایضا فیما کان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاکتفاء فی التعریف بالاول او
الثانی فاسد بل کلاهما من المطلق وایضا یقولون فی المنکر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق
والمطلق ینصرف الی الفرد الشایع فالاکتفاء باحد التعریفین فاسد وایضا فیما یذکرون شروط حمل المطلق علی المقید
لا یفرقون بین الامرین فالاظهر ان المطلق احد الامرین اما الدال علی الماهیة او علی الشایع فی جنسه نعم من تعلق
الاحکام بالافراد قلة الاکتفاء بالتعریف الاول والمقید بخلافه ای ما دل علی فرد غیر شایع فی جنسه او ما لا یدل علی
شایع حتی ینتقض بالمعلات فیدخل فیها الاعلام والمبهمات وقد یعرف المقید بانه ما اخرج من شیاع ای ما لا یکون
فیه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة کانت شاملة للمؤمنة والکافرة ثم اخرجت عن شیاعها
ای زال العموم وخصصت بالمؤمنة فهی مطلقة من جهة شمولها جمیع افراد المؤمنة من الابیض والاسود ومقیدة من
جهة خروج الکافرة فهی مقید من وجه ومطلق من وجه آخر والاصطلاح الشایع فیما بینهم فی المقید هو هذا وبین
التعریفین عموم من وجه لتصادقهما علی هذا الرجل وصدق الاول علی زید والثانی علی رقبة مؤمنة فان اختلف
حکمهما ای حکم المقید والمطلق یعنی انه کان المحکوم به فیهما مختلفا نحو اعتق رقبة واخلع رقبة هاشمیة فلا حمل
لاحدهما علی الآخر مطلقا سواء کان الحکمان امرین او نهیین او احدهما امرا والآخر نهیا وسواء کان علة الحکم فیهما
متحدا نحو ان غسلت فاعتق رقبة وان توضأت فاعتق رقبة مؤمنة لو جعل علة الغسل والوضوء کسببهما واحدا
او متعددا [illegible] مطلقا او مختلفا نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ضربت زیدا فاعتق رقبة مؤمنة ففی
هذه الصورة یعمل علی کل من المطلق والمقید اجماعا ای عدم الحمل فی الصورة المذکورة اجماعی لا اختلاف
فیه کما ذکر فی اکثر کتب الاصول الا ما نقل عن اکثر الشافعیة فانهم قالوا بالحمل ان اتحد سبب الحکم فحملوا الید فی آیة
التیمم علی الید فی آیة الوضوء فان الید فی آیة الوضوء مقید بالی المرفق وفی آیة التیمم مطلق وسبب الحکم فیهما

ايضا واحد منهما هو ضد نور الحدث ولا يخفى عليك مخالفته للاول بفهم العرف اذ لو قال السيد لعبده ان جاء ولدك
من السفر فاكرمه حالا ثم قال ان جاء ولدي من السفر فاخلع عليه حالا هاشميا لا يفهم العرف تقييد الاول بالثاني وعدم
لزوم التقييد عند اتحاد السبب فلا نسلمه في خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمم
هو مع فقدانه فاختلف السبب فافترق هو عدم الحمل اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل وان ورد وجب الحمل كما اشار اليه بقوله
الا مع التوقف اي يحمل احدهما على الآخر اذا توقف احد الحكمين المختلفين على الآخر كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد
لا تملك رقبة كافرة فحينئذ يجب حمل رقبة على مؤمنة لا كافرة لما ثبت شرعا من ان العتق موقوف على الملك
ولا يصح بدونه وقد ورد النهي عن ملك الكافرة فلا بد ان يكون المراد بعتق الرقبة المؤمنة فان قلت القيد
هنا الكافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها وهو المؤمنة قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييد المطلق به سواء كان
بالاثبات او بالنفي وان لا اي وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد بان يكون المحكوم به فيهما متحدا نحو اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا فان
اتحد موجبهما اي سبب الحكم في المطلق والمقيد حال كون الحكمين فيهما مثبتين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فالحكم فيهما بالاثبات حمل المطلق على المقيد اجماعا لا خلاف بينهم في وجوب العمل
بالمقيد لكنهم اختلفوا في انه هل ذلك المقيد يكون بيانا للمطلق او نسخا له وما اختاره المصنف هو الاول
واليه اشار بقوله بيانا لا نسخا اي حمل المطلق على المقيد يكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا سواء تقدم عليه او
تاخر عنه وقيل هو اي بالنسخ ان تاخر المقيد عن المطلق يعني لو تاخر المقيد عن المطلق كان المقيد ناسخا للمطلق لا بيانا
لنا على حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا دعويان الاولى حمل المطلق على المقيد والثانية كون المقيد
بيانا للمطلق لا نسخا له والمصنف اشار الى دليل الاولى بقوله الجمع اولى اي على تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل
الجمع بين الدليلين لان المطلق جزء المقيد وهو كل والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالعامل بالمقيد عامل بالدليلين
والعامل بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما واعترض عليه بعدم انحصار الجمع في ذلك
لجوازه بحمل المقيد على الاستحباب وعلى الوجوب التخييري المصطلح وههنا بحث يطلب من المطولات وتيقن البراءة اي على
تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل براءة الذمة باليقين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق واما العمل بالمطلق فلا يلزم
منه العمل بالمقيد لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد فتامل ويرجح اي التقييد على التخصيص هذا اشارة الى دليل الدعوى
الثانية والحاصل ان التقييد بيان المطلق لا نسخ لان رقبة في قوله اعتق رقبة معناه رقبة من الرقاب اية رقبة كانت
فيكون عاما لكن على سبيل البدلية لا على سبيل الاجتماع فاذا قيدت بالمؤمنة صار ذلك تخصيصا ويخرج عنها البعض

الرقبات كالرقبات الغير المؤمنة فظهر ان التقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيكون حكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيانا للعام لا ناسخا له كما تقدم كذا المقيد المتاخر ايضا يكون بيانا للمطلق لا ناسخا له اذا عرفت هذا فاعلم انه يقضى العجب من الشارح محمد اسعد مع شرحه لهذه العبارة حسب ما شرحها الشارحون اعترض على قول المصنف في المنهية المتعلقة بقولنا وهي هذا اي في الاستدلال على المطلبين الاول ان الحمل بيان لا نسخ وثانيهما ان الواجب حمل المطلق على المقيد لا العكس انتهى وقال ذلك الشارح بعد نقل الدليلين الاولين على الدعوى الاولى ونقل عبارة الحاشية محصل ما قال انه يظهر من الحاشية المتعلقة بقولنا انهما دليلان للدعويين مع انهما ناهضان على الدعوى الاولى دون الثانية فانه لا تقريب فيهما فان في النسخ ايضا عملا بالدليلين كما في البيان وفيه الخروج عن العهدة بيقين ايضا كما في البيان انتهى اقول ما اورده غير وارد على المصنف لانه ما صرح في المنهية ان الدليلين الاولين للدعويين حتى يرد ما قال الشارح بل قال المصنف فيها الاستدلال على المطلبين فقد استدل عليهما حيث ذكر للدعوى الاولى دليلين وللثانية دليلا واحدا هذا ما استدلوا به على بيانية المقيد للمطلق واما القائل بكونه ناسخا له فاحتج بان المقيد مع التاخر عن المطلق لو كان بيانا له لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب كونه مجازا في المقيد وكونه مجازا فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص واجيب عنه ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما من قبل وليس كذلك ومنفيين عطف على قوله مثبتين اي وان اتحد سبب الحكم في المطلق والمقيد ويكونان منفيين كما يقول القائل في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا وقد ناقش البعض في المثال وقال انه من باب تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم فعدل عن المثال المذكور الى قوله لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حين لم يقصد الاستغراق باللام وقال بعض المحققين بصحة كلا المثالين بارادة الجنس وكون تنوين تنوين التمكن في المثال الاول وبارادة الماهية في الثاني يعمل بهما اي بالمطلق والمقيد كليهما اجماعا لان نفي المقيد يلزم نفي المطلق فلا منافاة وان اختلف اي موجب الحكم في المطلق والمقيد كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة لم يقيد فيها الرقبة وتقييدها في كفارة القتل كما قال تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فتحرير رقبة مؤمنة حيث قيد الرقبة بالمؤمنة فالسبب في الحكمين مختلف لان في الاول الظهار وفي الثاني القتل فهم اي العلماء يختلفون في الحمل اي حمل المطلق على المقيد على ثلاثة اقوال فعن الشافعية الحمل ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن الحنفية المنع مطلقا وعن بعضهم الحمل مطلقا وعن

معاشر الخاصة متفقون على منعه اى منع الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او
مختلفين لان الحمل على المطلق ضروري ما لم يمنع مانع وههنا ليس مانع ولا منافاة بين المطلق والمقيد المطلب الرابع
من المنهج الثالث في المجمل والمبين المجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اى جمعه واصطلاحا اى قول او فعل ولذا لم
يقل لفظ ليشمل القول والفعل كليهما دلالته غير واضحة فلا يصدق على المهمل لعدم الدلالة فيه بخلاف ما قال الحاجبي
ما لم تتضح دلالته لانه يصدق على المهمل ايضا فان السلب يصدق بانتفاء الموضوع ايضا وهو اى المجمل اما فعلي
بحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه كما اذا صلى النبي صلعم ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب او المجمل لفظ
مفرد بسبب تردده بين المعاني للاشتراك اللفظي في الاصل كالعين والقرء والجون او بسبب الاعلال كلفظ
المختار المحتمل للفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بالكسر للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال او للاشتراك
المعنوي وهو فيما اذا اراد منه معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك لا في الاخبار نحو قولهم جاء رجل من اقصى المدينة
او في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة او اعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة او المجمل لفظ مركب والاجمال فيه اما
بجملته كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه يحتمل للزوج والولي للمرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص
مجهول نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين وقوله تعالى احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان وجهالة معناه يوجب الاجمال فان الاحصان
قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال في ضمير تقدمه امران يصلح
كل واحد منهما ان يكون مرجعا للضمير نحو ضرب زيد عمرا فضربته فيحتمل كون مرجع الضمير زيدا او عمرا ومنه ما روي
عن جريج حيث سئل عن ابي بكر وعلي رض ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي صلعم فقيل له من الاقرب فقال من ابنته
في بيته ومنه ما عن عقيل انه قال الا ان معوية بن ابي سفيان يأمرني ان العن عليا الا فالعنه وقد يكون الاجمال في
الصفة لما موصوفان نحو زيد طبيب ماهر يحتمل كون الماهر صفة للطبيب او لزيد مطلقا بان يكون خبرا بعد خبر
اعلم انهم قد اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة
حيث اضيف الحرمة الى الاعيان ومثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك مما
اضيف الحلة الى الاعيان وكذا الاختلاف في غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام فقال البعض كالكرخي وابي عبد الله
البصري ان مثل تلك الاحكام بعيد من الاجمال والاكثر على عدم الاجمال وهو الحق كما اشار اليه المصنف بقوله لا
اجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لظهور المراد لان استقراء كلام العرب شاهد على ان المراد في مثل هذا الكلام

حيث يطلقونه انما هو لبعض المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب والوطي في الموطوء فان قيل
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم منه سابقا الى الفهم عرفا حرمة اكل لحم الخنزير وشرب الخمر ولبس الحرير ووطي
الامهات فتبين انه لا اجمال في الكريمة المزبورة كما فهم واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصلح متعلقا له والافعال كثيرة لا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر بالضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل
على خصوصية شيء منها فدلالة الآية على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال واجيب بالمنع من عدم وضوح الدلالة
على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله وكذلك لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم اذ الباء للتبعيض لنص المعصوم عليه السلام عليه كما مر في المبادي اللغوية فلا عبرة بكلام بعض الحنفية حيث
قالوا باجمال الآية واما نحو قوله سبحانه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى علم الهدى رضي الله عنه ذهب
الى انه مجمل في اليد اي الاجمال في الآية باعتبار اليد لاطلاقها اي اليد على كل العضو من المنكب الى اطراف
الاصابع وعلى بعضه اي بعض العضو من المرفق ومن الكوع ومن اصول الاصابع الى رؤسها والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون اليد مشتركة بين المعاني المشتركة والمشترك مجمل لتردده بين معانيه عند عدم القرينة
قيل وفي القطع ايضا كما ان الاجمال باعتبار اليد كذلك الاجمال فيها باعتبار القطع ايضا لاطلاقه اي
القطع على الابانة والجرح كليهما اما الابانة فظاهر واما الجرح فكقوله تعالى حكاية عن قصة يوسف عم
قطعن ايديهن اي جرحن فيحصل الاجمال في القطع ايضا وذهب العلامة والعضدي والحاجبي الى ان لا اجمال
فيها اي في الآية لا باعتبار اليد ولا باعتبار القطع وعليه اكثر الاصوليين لانها اي اليد حقيقة في العضو من
اطراف الاصابع الى المنكب وفهم التبعيض اي بعض اليد انما هو بالقرينة فيكون مجازا من باب اطلاق الكل وارادة
الجزء والقطع ظاهر في الابانة لا في الجرح فيكون حقيقة في الابانة للتبادر ومجازا في الجرح فلا يبقى الاجمال لا من
جهة اليد ولا من جهة القطع ثم اعلم انهم اختلفوا في اللفظ الذي له مفهومان لغوي وشرعي وصدر عن الشارع هل هو مجمل
ام لا فقيل بعدم الاجمال مطلقا وحمله على المعنى الشرعي سواء وقع في الاثبات او في النفي وقيل ايضا بعدم الاجمال
لظهور الاول في الشرعي والثاني في اللغوي وقيل بعدم الاجمال في الاثبات لحمله على الشرعي وبالاجمال في النفي وقيل
بالاجمال مطلقا والمصنف اختار الاول حيث قال وما له محمل لغوي وشرعي اي اللفظ الذي له محملان اي معنيان
لغوي وشرعي ويمكن حمله عليهما كقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فيحتمل ان يكون مراده ع ان الطواف بالبيت
يسمى صلوة في اللغة ويحتمل ان يكون معناه ان الطواف بالبيت كالصلوة الشرعي في اشتراط الطهارة وكقوله عم الاثنان

فما فوقهما جماعة يحتمل ان يراد به انه يحصل الجماعة حقيقة بالاثنين او انه يحصل بهما فضيلة الجماعة ليس بمجمل خلافا لقوم
والمه مجمل فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي دون اللغوي بقرينة بعثته صلى الله عليه وآله وسلم لتبليغ الاحكام لا لتعليم
اللغة فكيف يحمل اللفظ على المعنى اللغوي فصل المبين نقيض المجمل اي ما دلالته واضحة سواء كان مبينا
بنفسه ويقال له الواضح بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم او مبينا بالغير ويقال له الواضح بغيره كقوله تعالى ان تذبحوا
بقرة فانه مجمل لكنه صار مبينا بقوله تعالى صفراء فاقع لونها واطلاق المبين على الاول مسامحة والبيان قد يكون
بالقول وقد يكون بالفعل و اما البيان بالقول فهو اجماعي قد وقع كثيرا من الله ورسوله ص اما من
الله فقوله تعالى صفراء فاقع لونها الخ فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا البقرة على اظهر القولين واما من
الرسول فقوله ع فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها في قوله سبحانه وآتوا حقه
يوم حصاده و اما البيان بالفعل فهو الاصح عند الاكثر خلافا لشرذمة قليلة لا يعبأ به فان صلوته ص بيان
لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكذا حجه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله ص صلوا كما
رأيتموني اصلي فليس فيه بيان فعلي لافعال الصلوة كما زعم بل احاله على ما فعله في الخارج وتارة بالدليل العقلي
كما لو امر بفعل مضيق مجمل ثم فعل فعلا يصلح لكونه بيانا له ولم يصدر غيره فالعقل يحكم بان هذا الفعل بيان لما
امره والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد خالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا
محتجا بان الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا ان القول
ايضا قد يكون اطول من الفعل فان ما في الركعتين من الافعال والهيئات لو بين بالقول ربما كان اطول
زمانا من فعلها فدعوى اطولية الفعل من القول مطلقا ممنوع وثانيا ان لزوم تاخير البيان ممنوع اذ لم
يلزم التشريع بالفعل بعد امكان الشروع له واما لو شرع في الفعل المبين في اول زمان الامكان وكان
اتمامه موقوفا على مضي زمان طويل فهو لا يسمى تاخير البيان عرفا مثلا قال السيد لعبده ادخل البصرة فمشى العبد
في الحال حين امر المولى وقد طال زمان سيره مقدار عشرة ايام ثم دخل البصرة فلا يعد ذلك تاخيرا بل يعد بادرا
ممتثلا فورا نعم لو اخر العبد في المشي وشرع في السير بيوم مثلا بعد امر المولى لعد مؤخرا وثالثا انه لو كان البيان
بالفعل اصلح من القول فلا نم القبح في تاخيره ورابعا امتناع تاخير البيان مع امكان تعجيله انما يسلم اذا كان
التاخر عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض وفيه ان قوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله ص خذوا عني مناسككم

دلیل علی ان صلوته ع وحجه کان فعلا بیانا للصلوة والحج الواردین فی الکتاب کما مر فقد ذکر و تاخیره ای تاخیر البیان عن وقت الحاجة ای الوقت الذی یجب علی المکلف العمل فیه ممتنع اجماعا لا خلاف فیه بین احد من اهل العدل لاستلزامه التکلیف بما لا یطاق لان المکلف فی وقت الخطاب مکلف باتیان المراد من ذلک الخطاب وغیر عالم بالمراد فکیف یعمل به فیلزم التکلیف بالمحال نعم من یجوز التکلیف بما لا یطاق یجوز ذلک ایضا و تاخیر البیان الیه ای الی وقت الحاجة جائز وهو الاشهر الاقرب وقال الغزالی انه ممتنع وعلیه الحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال السید المرتضی بامتناعه فیما ای فی لفظ یراد به غیر ظاهره ای فی اللفظ الذی له معنی ظاهر لکنه غیر مراد کالعام والمطلق والامر الظاهر فی الوجوب فلا یجوز فیه تاخیر البیان راسا بل یجب علی الشارع ان یبین وقت ارادة العام وغیره ان هذا العام مخصص او هذا المطلق مقید واما بیان ذلک الفرد المخصوص او المقید بعینه فلا یجب علی الشارع بیانه فی وقت الخطاب واما المجمل ای اللفظ الذی لیس له معنی ظاهر کالقرء المشترک بین الطهر و الحیض فیجوز فیه تاخیر البیان الی وقت الخطاب لنا علی جواز تاخیر البیان الی وقت الحاجة تاخیر البیان فی کثیر من الاحکام کالصلوة والحج فانه تعالی امر بهما بقوله واقیموا الصلوة وقال ولله علی الناس حج البیت ثم بین جبرئیل ع احکامهما وتفاصیلهما ثم بین الرسول ص بتدریج وکذا قوله تعالی واتوا الزکوة بین تفاصیل الخمس والنصاب بتدریج وهکذا غیر ذلک مما اتفق ایضا بناء العقلاء علی تاخیر البیان عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة لدواعی کثیرة لا تحصی مثل ان یقول المولی لعبده فی محضر جمع الکرام العلماء لا یری استثناء زید عنهم فی ذلک المحضر صلاحا فیؤخر فی اخراجه وهکذا وللغزالی ای دلیل الغزالی علی ما اختاره من عدم جوازه هو ای تاخیر البیان عن وقت الخطاب کخطاب العربی بالترکی فی عدم الفهم فکما ان فی خطاب العربی بالترکی یوجب عدم فهم المعنی من اللفظ کذا تاخیر البیان عن وقت الخطاب فانه لما لم یتبین معنی اللفظ فی وقت الخطاب لا یفهم المکلف من اللفظ فی ذلک الوقت معناه فیکون قبیحا وللمرتضی ای دلیل المرتضی علم الهدی علی ما اختاره لزوم الاغراء بالجهل ای لو جاز التاخیر عن وقت الخطاب لزم الاغراء بالجهل من الشارع فان المخاطب حین استماعه الخطاب یفهم من اللفظ ما هو ظاهر منه وهو غیر مراد للشارع فمثل هذا الخطاب من الحکیم من غیر نصب قرینة دالة علی المراد قبیح لاستلزامه الاغراء بالجهل وهو ای لزوم الاغراء بالجهل فی الاول ای فی لفظ له ظاهر غیر مراد لا فی الثانی ای لیس ذلک اللزوم فی المجمل الذی لیس له معنی ظاهر فان المخاطب لا یفهم منه شیئا حتی یلزم الاغراء بالجهل قلنا فی الجواب عن دلیلی الغزالی والمرتضی رضی الله عنه فرق بین عدم الفهم اصلا ای کلیة کما فی خطاب العربی

بالترکی والتردید بان المراد ہذا المعنی او ذاک والحاصل انہ جواب عن دلیل الغزالی بان تاخیر البیان عن وقت
الخطاب کخطاب العربی بالترکی وتقریر الجواب ان ذلک ممنوع لان فی خطاب العربی بالترکی لا یفہم المخاطب
شیئا من اصناف الکلام حتی انہ لا یتمیز بین کونہ خبرا او انشاء او مدحا او ذما بخلاف المجمل فان المخاطب یفہم
منہ ان المراد احد معانیہ المحتملۃ ویتردد فی تحصیلہ ویفتش المراد ویوطن نفسہ علی الامتثال فلاح الفرق
بین عدم فہم المراد بالکلیۃ وبین فہمہ ولو اجمالا فقیاس الاول علی الثانی قیاس مع الفارق وتجویز
التخصیص للعام مقررہ ومبین لہ فلا اغراء بالجہل جواب عن حجۃ المرتضی رحمہ اللہ حاصلہ انہ انما یلزم الاغراء
بالجہل لو لم یکن فی اللفظ العام الوارد فی الخطاب احتمال التخصیص والتجوز ولیس کذلک بل فی العام الوارد
فی الخطاب احتمال التخصیص باق والعقل یجوز ذلک بان یکون ذلک العام مخصصا واستعمل مجازا فی بعض ما
فلا یفہم المخاطب الظاہر من اللفظ العام فلا یلزم الاغراء بالجہل والنسخ وارد ہذا ایضا جواب عن احتجاج
السید لکنہ بالنقض تقریرہ ان من شرط المنسوخ ان لا یکون موقتا بغایۃ یقتضی ارتفاع المنسوخ فیہا مثل
ان یقول الشارع علیک ان تفعل ہذا الواجب الی ان تنسخہ فلا بد من کون لفظ المنسوخ ظاہرا فی الدوام
والاستمرار فاذا ورد نسخہ یعلم ان المراد کان خلاف الظاہر وقد استعمل اللفظ الذی لہ حقیقۃ فی غیر تلک الحقیقۃ
من غیر دلالۃ فی حال الخطاب علی المراد فیلزم الاغراء بالجہل علی ما قال السید فیلزم ان لا یجوز تاخیر النسخ
عن وقت خطاب المنسوخ مع انہ جائز اتفاقا فما ہو جواب السید فہو جوابنا المطلب الخامس من المنہج
الثالث فی الظاہر والمأول الظاہر لغۃ الواضح واصطلاحا ما ای لفظ دلالتہ علی المعنی مظنونۃ
راجحا ای رجحان تلک الدلالۃ علی معنی بالنسبۃ الی آخر کالاسد فان دلالتہ علی الحیوان المفترس
راجحۃ بالنسبۃ الی غیرہ والمأول لغۃ ماخوذ من آل یؤول ای رجع یقال آل الیہ الامر ای رجع واصطلاحا
اللفظ المحمول علی المعنی المرجوح لمقتض ای لدلیل یقتضی رجحان المرجوح فیخرج عنہ التاویلات
الفاسدۃ التی بلا دلیل کحمل الید فی قولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیہم علی القوۃ فان الید حقیقۃ للعضو المخصوص
وارادتہ من الید فی الآیۃ یوجب تجسیمہ تعالی وبطلانہ قطعی فحملنا علی معنی القوۃ المرجوح لدلالۃ العقل
وما اول بعض الصوفیۃ قولہ تعالی ختم اللہ علی قلوبہم وعلی سمعہم وعلی ابصارہم غشاوۃ ولہم عذاب عظیم وجعلوا
الآیۃ لبیان الثواب لا العقاب وقال المراد بالختم والغشاوۃ ختم النور وغشاوتہ وبالعذاب العذوبۃ
العظیمۃ فہو تاویل بلا دلیل لا یصغی الیہ الا من ہو معوج وعلیل ویخبط خبط العشواء ویقع علی وجہہ

في الورطة الظلماء والتاويل منه قريب وما هو ما يكفي فيه ادنى مرجح لحمل اللفظ على المعنى المرجوح كحمل آية انما
الصدقات للفقراء والمساكين على بيان المصرف اي الآية تدل على ان مصرف الصدقات هو الفقراء
والمساكين وغيرهم فيجوز دفع الصدقة الى اي صنف شاء من الاصناف المذكورة في الكتاب ولا يجب
دفعها الى كل واحد من الاصناف المذكورة استيعابا وعليه المالكية والحنابلة والحنفية والغزالي بخلاف
ما قالت الشافعية فانهم عدته الآية من التاويلات البعيدة وقالوا انها لبيان الاستحقاق لا لبيان
المصرف لان لام الفقراء ظاهر في الملك والاستحقاق فيجب صرف الصدقة الى كل من الاصناف المذكورة
ومراعاة التسوية بينهم كما يفهم من البيضاوي ورد بان سياق الآية يدل على ان هذه الآية لبيان المصرف
لا لبيان الاستحقاق تقريره ان قوله تعالى فيما قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون يدل على ان المنافقين كانوا عابوا رسول الله صلعم في قسمة الصدقات
وهذا يقتضي بيان مصرف الصدقات لئلا يتوهم في المعطين انهم مختارون في اعطاء الصدقات لاي
شخص شاؤه فدل على ان الآية لبيان المصرف ومن التاويل البعيد كتاويل اطعام الستين باطعام طعام
قالت الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا مؤول فان المراد اطعام طعام ستين مسكينا باثبات طعام
اذ المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما وبين دفع حاجة
ستين مسكينا في يوم واحد فلا بد ان يراد باطعام ستين مسكينا طعام ستين مسكينا حتى يجوز اعطاء
مسكين واحد في ستين يوما والامامية والشافعية عدوا التاويل المذكور من التاويلات البعيدة
وجه البعد اضمار الطعام من غير حاجة اليه وجعل المعدوم وهو طعام ستين موجودا يجب الارادة و
جعل اطعام ستين الموجود بحسب اللفظ معدوما مع عدم الحاجة الى ذلك واستقامة المعنى بدونه وما
قالوا لعدم الفرق بين اطعام ستين في يوم واحد واطعام واحد في ستين يوما لحصول المقصود و
هو دفع الحاجة فهو مردود اذ ليس المقصود هو دفع الحاجة فقط بل هو فضيلة اجتماع المؤمنين و
اغتنام بركة جماعتهم وحصول مستجاب الدعوة لانه اذا اجتمع مثل ذلك العدد من المؤمنين بعضهم الصالحين
فيحصل بهم البركة ويكون دعائهم مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وكتاويل امساك الاربع
بابتداء النكاح او لا الاول والحاصل ان غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي اسلم يوم الطائف وعنده
عشرة من النساء واسلمن معه فقال له النبي صلعم امسك اربعا وفارق سائرهن قالت الحنفية ان كان

غيلان ان قد تزوجهن دفعة كانت العقود باطلة فيكون معنى قوله امسك اربعا منهن نكاحا جديدا وفارق
سائرهن لانك قد اخترتهن دفعة فصارت العقود باطلة ولو كان غيلان تزوجهن بالترتيب واحدة بعد اخرى
قوله صلعم امسك اى اختر الاوائل منهن لان العقود الاربعة الواقعة اولا صحيحة والبواقي باطلة وبالجملة انهم اجروا
احكام عقود المسلمين على عقود الكفار وعلماؤنا المالكية والشافعية عدوا بعيدا هذا التاويل ووجه البعد ان المخاطب
كان جديدا بالاسلام غير عارف لشيء من احكام الاسلام فبعيد كل البعد ان يخاطب النبي بمثل ذلك الشخص باحكام جليلة
مع ان كثيرا من الكفار المزوجين اسلموا ولم ينقل عن احد منهم تجديد والحكم السابق فيفهم قوله صلعم امسك اربعا
اى اربع شئت بلا تجديد النكاح سواء كان عقدهن بالترتيب او دفعة وعليه الامام والشافعية ومنه تاويل البعد
كتاويل خبر فيروز الديلمي بذلك اى بتجديد النكاح لحكم امساك الاول وقصته انه اسلم على اختين فقال له النبي صلعم
امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى فالحنفية اولوا امساك بتجديد النكاح ان كان عقدهما معا وباختيار الاولى
منهما ان كان عقدهما بالترتيب كما مر آنفا فانه تاويل البعد ووجه البعدية مثل ما مر من استبعاد خطاب النبي
بالذي لا يعرف احكام الاسلام بما خطب ان قوله ايتهما شئت يدل على ان الترتيب في العقد غير معتبر بل
له الخيار لايتهما شاء واختار بها من غير تفصيل وتاويل المسح في آية الوضوء بالغسل الخفيف تشبيها بالمسح
فان صاحب الكشاف قال المراد بالمسح في قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وارجلكم الغسل الخفيف المشابه للمسح
التاويل البعد ان لكل من الغسل والمسح معنى يعرف واللغة تشبه معنى احدهما بالآخر فحمل المسح على الغسل مما
يمجه الطبع السليم بل اللفظ جار على ظاهره غير محمول كما هو مشكل وقد شرحنا ما يتعلق بهذه الآية في محله
الكتاب فتذكر وقد بسطنا الكلام عليه في شرح المشكلين من شاء فليرجع اليه المطلب السادس من
المنهج الثالث في المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق فقوله في محل النطق حال من الموصول
اى حال كون ذلك المدلول في محل النطق والمراد بكونه في محل النطق على ما ذكره العضد كونه حكما
للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به ام لا فيشمل المنطوق الصريح وغير الصريح فتامل و
بالجملة المنطوق حكم لشيء مذكور او حال من احواله كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فان حرمة التافيف منطوق
لانه حكم للتافيف المذكور ثم انهم اختلفوا ان المنطوق والمفهوم هل هما وصفان للدلالة ام للمدلول فان اريد
بلفظه ما اى قولا دل ما المصدرية فيكون من اقسام الدلالة وان اريد بها الموصولة فيكونان من اقسام
المدلول لكن المتبادر هو انهما وصفان في الاصطلاح للمدلول للدلالة فانهم يقولون ان الحكم لانه منطوقية ظاهر

بيان النسبة يدل على انهما ليسا وصفين للدلالة واما كونهما وصفين للموضوع فقيل ان الظاهر انه لا قائل به احد وههنا كلام طويل الذيل يطلب من المطولات ثم المنطوق اما صريح او غير صريح وصريحه مطابقي وتضمني اى صريح المنطوق ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة او التضمن هذا اذا كان الدلالة التضمنية من الدلالة اللفظية الوضعية كما عليه الحاجبي واما اذا عدت من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعدها من المنطوق الصريح كما عليه بعض محققي المتاخرين وغيره التزامي اى المنطوق الغير الصريح ما يدل عليه اللفظ بالالتزام وهو على انحاء ثلثة فان قصد المعنى الالتزامي و توقف عليه اى على قصد ذلك المعنى صدق اى صدق الكلام او المتكلم بحيث لو لم يقصد ذلك المعنى كان الكلام او المتكلم كاذبا نحو قوله عم رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان المقصود بهذا الكلام معناه الالتزامي وهو رفع المواخذة عن الامة حين خطائهم او نسيانهم وصدق كلامه عم هذا موقوف على قصد ذلك المعنى والا لم يكن صادقا لان من الظاهر ان عين الخطاء والنسيان ليسا بمرفوعين عن الامة او توقف على قصد ذلك المعنى صحة الكلام عقلا بحيث لو لم يقصد ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عقلا نحو قوله تعم واسئل القرية فالمقصود بالقرية معناها اللازم هو اهلها وصحة هذا القول موقوف على قصد الاهل وتقديره فى الآية لان السؤال عن القرية لا يصح عقلا او توقف على قصد المعنى اللازم صحة الكلام شرعا ولو لم يقصد ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عند الشرع نحو قول القائل اعتق عبدك عنى على الف فالمقصود بعتق العبد معناه اللازم وهو التمليك اى اجعله مملوكا لى على الف وصحة هذا القول موقوف على قصد التمليك لان العتق بدون حصول الملكية لا يصح فى الشرع فدلالة اقتضاء جزاء لقوله ان قصد اى يسمى ذلك دلالة اقتضاء وبدونه اى بدون توقف صدق الكلام والصحة على ما قصد مع اقترانه اى اقتران الملفوظ الذى قصده المتكلم بما اى بشيء لولا التعليل بذلك الشيء اى لو لم يكن ذلك الشيء المقترن به علة لما اقترن من الحكم لبعد صدور ذلك الكلام من الشارع والحاصل ان ما لا يتوقف صدق الكلام والصحة عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة لما اقترن بذلك اى لكان صدور ذلك الكلام من الشارع بعيدا فهو تنبيه وايماء لانه ينبه ويومى الى علة الحكم مثاله قوله عم اعتق رقبة بعد قول الاعرابى هلكت واهلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان فصدق كلامه عم اعتق رقبة غير موقوف على ما قصد منه لكنه مقترن بالوقاع الذى لو لم يكن علة لقوله عم اعتق رقبة لكان صدور هذا القول منه بعيدا ففهم منه علة الحكم اذ صار الكلام فى قوة ان يقال اذا واقعت فى نهار رمضان فاعتق رقبة والا استثناء من قوله ان قصد اى وان لم يقصد المعنى الالتزامي من اللفظ بل يثبت ذلك المعنى من اللفظ تبعا بدون القصد اليه فدلالة الاشارة اى يسمى دلالة اللفظ على المعنى الغير المقصود دلالة الاشارة مثل قوله تعم وحمله وفصاله ثلثون شهرا

مع قوله تعـ والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فهو يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر مع ان ذلك غير مقصود
من الآيتين بل المقصود من احديهما بيان تعب الام وما تقاسيه في الحمل والفصال ومن آخريهما بيان مدة اكثر الفصال
وانما فهم اقل مدة الحمل منهما تبعا لانه اذا كان مدة الحمل والفصال ثلثين شهرا وخرج منها حولان اي اربعة وعشرون شهرا
للرضاع بقي منها ستة اشهر فهو مدة الحمل والمفهوم ما دل عليه اللفظ حال كون المدلول لا في محله اي محل النطق
بان يكون المدلول حكما لشيء غير مذكور وحالا من احواله نحو قوله تعـ ولا تقل لهما اف فان حرمة الضرب المستفادة منه
مفهوم ما دل عليها لفظ مذكور في الآية الا انها فهمت منها فصارت حكما لشيء غير مذكور فان كان اي المفهوم مفهوم
موافقة بان يكون الحكم الذي هو غير مذكور موافقا للحكم الذي هو مذكور في الاثبات والنفي كما ان حرمة الضرب حكم
مفهوم من قوله تعـ ولا تقل لهما اف لانها غير مذكور فيه موافق للحكم المذكور فيه في محل النطق وهو حرمة التأفيف ففحوى الخطاب
ولحن الخطاب اي يسمى ذلك بهذين الاسمين وبالقياس الجلي وطريق الاولوية والقياس بطريق اولى او كان
المفهوم مفهوم مخالفة بان يكون الحكم للغير المذكور مخالفا للحكم المذكور فدليل الخطاب اي يسمى ذلك بهذا الاسم ستعرف
مثاله عنقريب هذا وهو اي المفهوم المخالف اقسام منها مفهوم الشرط نحو قوله تعـ فان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى
ان يضعن حملهن فمفهوم المخالف انه لو لم يكن اولات حمل فانفقوا عليهن غير ذلك ومنها مفهوم الصفة نحو في
الغنم السائمة زكوة فمفهومه المخالف ان في غير السائمة من المعلوفة ليس فيها زكوة ومنها مفهوم الغاية نحو
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فمفهوم المخالف انها اذا نكحت زوجا غيره تحل له ومنها مفهوم اللقب
نحو في الغنم زكوة فمفهومه المخالف انه ليس في غير الغنم زكوة ومنها مفهوم الحصر نحو العالم زيد فيفهم منه ان غير
زيد ليس بعالم هذا اذا فسر مفهوم الحصر بما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف وقد يفسر بما يكون الحصر فيه
مستفادا من التقديم فيتناول جميع صور التقديم بالحصر **فصل مفهوم الشرط** اعلم ان الشرط له معان ففي مصطلح
الاصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط كما يقال الوضوء شرط للصلوة
ودخول الحول شرط لوجوب الزكوة وكذا الجملة الشرطية تستعمل في معان احدها ما يفيد ان وجود الجزاء معلق على وجود الشرط وليس
عدمه معلقا على عدم الشرط نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومنه قوله تعـ لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا هذا
على مصطلح اهل الميزان حيث قالوا استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس وثانيها ما يفيد تعليق وجود
الجزاء على وجود الشرط وعدم الجزاء على عدم الشرط ايضا نحو اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس موجود معلق
على وجود الكرية وانتفائه موقوف على انتفائه هذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب وهو المعتبر ههنا

من اهل الاصول وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه كالقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وابي المكارم
بن زهرة لنا على حجيته مفهوم الشرط التبادر الى الفهم فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فالمتبادر منه الى الذهن في العرف
انه ان لم يجئ زيد عندك فلا يجب عليك الاكرام والسؤال اي سؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن حاصله انه
لما نزل قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم سئل يعلى بن امية عمر بن الخطاب
مالنا نقصر من الصلوة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فقد فهموا من تعليق القصر على الخوف انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فسألوا عن سبب القصر في حال
الامن فلو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما فهموا ذلك وما سألوا عن السبب ولما كان للتعجب مع كونهم عالمين باللغة وجه في الفضلاء
لما قرره النبي ص على ذلك وقوله ص لازيدن على السبعين بعد قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه
فهم من قوله تعالى ان الاستغفار بالزائد على السبعين موجب للغفران فقال ص لازيدن على السبعين فدل على ان مفهوم
الشرط حجة وههنا بحث ويدل ايضا على حجية مفهوم الشرط ما عن الكافي عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع
قوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه فانه صريح في ان مفهوم الشرط
حجة فانه ع فهم من الآية عدم المشروط اي عدم الصوم عند عدم الشرط اي عدم الشهادة اي الحضر وما عن الكافي والتهذيب
عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ع انا نريد ان نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فاي ساعة ننفر فقال
لي اما اليوم الثاني فلا تنفر حين تزول الشمس وكانت ليلة النفر فاما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على كتاب
الله فان الله عز وجل يقول فمن تعجل فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال و
من تأخر فلا اثم عليه فان قوله ع فلو سكت الخ يدل على انه ع فهم من قوله فمن تعجل فلا اثم عليه ان من لم يتعجل فعليه
الاثم ولذا قال ع فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لخوف الاثم ولو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما صح قوله ع ذلك لجواز
عدم التعجيل وعدم الاثم عليه قالوا اي المانعون الحجية مفهوم الشرط قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه فلا يلزم
من انتفاء الشرط انتفاء المشروط لجواز قيام بدل آخر مقام الشرط حاصله ان تعليق الحكم على الشرط لا يستلزم
انه لو كان ذلك الشرط بعينه لتحقق الحكم والا فلا لجواز ان يكون لذلك الشرط بدل آخر يتحقق الحكم بذلك البدل كما
ان في قبول الشهادة شرطا بانضمام احد الرجلين الى الآخر وحين عدم احد الرجلين ينضم الى الآخر امرأتان او اليمين
فيقبل الشهادة مع انتفاء ذلك الشرط وكما ان الوضوء شرط للصلوة وقد يفوت ذلك الشرط عند تعذر الماء
ويقوم بمقامه التيمم فلا ح ان تعليق الحكم على شرط لا يستلزم انتفاء الحكم عند عدم الشرط لقيام مبدله مقامه وقال الله تعالى

لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا هذا دليل آخر حاصله ان قوله تعالى هذا يدل على ان عدم الاكراه معلق على ارادة التحصن فلو كان مفهوم الشرط حجة لكان يجوز الاكراه حين لم يردن التحصن مع ان الاكراه غير جائز بحال من الاحوال قلنا في الجواب عن الدليلين اما عن الاول فهو اي الشرط اذا كان له بدل لعدم انتفاء احدهما اي البدل والمبدل منه لا ما فرض شرطا هو المعين للشرطية لا غيره وبالجملة لو كان للشرط بدل فيكون الشرط في الحقيقة هو القدر المشترك بين البدل والمبدل منه وهو احد الامرين فينتفي الحكم بانتفاء الشرط اي كل من البدل والمبدل منه لا بانتفاء واحد منهما قال الشارح رحمه الله قدس سره سلمنا ان في صورة تعدد الشرط الشرط هو القدر المشترك لكنه لا ينفع فان مثل قولنا ان كنت متوضيا يجوز لك الصلوة لا يدل على انتفاء الجواز بانتفاء الوضوء انتهى اقول كيف لا ينفع ذلك بل ينفع والمثال المذكور في قوة ان يقال ان كنت على وضوء او على بدله يجوز لك الصلوة والا فلا لان الوضوء شرط للصلوة مع البدل لا هو بعينه حتى يلزم انتفائه يدل على انتفاء الصلوة ومثل ذلك عجيب من مثل الشارح واما الجواب عن الدليل الثاني فقوله وانتفاء التحريم اي تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن لامتناع المنفي عنه وهو الاكراه حاصله ان الاكراه حين عدم ارادتهن التحصن ممتنع لان الاكراه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو لا يمكن حالما لم يردن التحصن فلا يكون حراما لان الحرمة وغيرها من الاحكام انما تتعلق بحالة وجود ولا وجود للاكراه فيه الاكراه حين عدم ارادتهن التحصن ليس بحرام سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الموضوع فان قلت انما يمتنع الاكراه لو اردن البغاء اما لو لم يردن البغاء ولا التحصن كما اذا حصل لهن الذهول عنهما فيتحقق الاكراه فاجيب عنه ان حين التنبيه ينتفي الذهول ويتحقق احدهما فتامل او الغرض بالآية المبالغة في النهي هذا جواب آخر حاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وههنا الفائدة ظاهرة وهي المبالغة في النهي عن الاكراه يعني تنبيه الموالي على انهن اذا اردن التحصن مع ما فيهن من الضعف والقصور في عقولهن فانتم اولى بذلك لكمال عقولكم فلا تكونوا ادون منهن ولا تكرهوهن على البغاء فتامل والاجماع عارض الظاهر هذا جواب آخر لدليل المانع حاصله انه وان كان الظاهر من مفهوم الآية يقتضي جواز الاكراه لكن الاجماع القاطع على عدم الجواز قد عارضه والظاهر يضمحل عند القاطع ولولا ذلك لعملنا على المفهوم واجيب ايضا عن دليل المانع بان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة في الحجية فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك قال بعض المحققين واولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون

كلام بر شارح

للفصل مثل لا تفصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ فى الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل
لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل ومنه قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن
ان كن يؤمن بالله فصل مفهوم الصفة اى تعليق الحكم على وصف لولاه لانتفى الحكم كما مر مثاله حجة عند الشيخ
الشهيد فى الذكرى وعليه الشافعى واحمد والاشعرى وجماعة من العلماء ونفاه الاكثر كالمرتضى والمحقق والعلامة
وتبعهم صاحب المعالم وهو مختار ابى حنيفة وابن شريح والقاضى ابى بكر والغزالى وابن داود واكثر المعتزلة وقيل
بالوقف كما عليه شيخنا صاحب القوانين والضوابط للاول اى القائل بالحجية لولاه اى لولا مفهوم الصفة حجة
للغى الوصف اى وصف اللفظ كالانسان الابيض حيوان فوصف الانسان بالابيض لغو بلا فائدة اذ كل
انسان حيوان ولا دخل للابيض وغيره فى الحكم بالحيوانية واللغو لا يجوز وقوعه فى كلام البلغاء فكيف يقع فى كلام
الحكيم وقد وقع فعلم انه حجة وقول ابى عبيدة فى قوله صلى الله عليه وآله لى الواجد يحل عقوبته وعرضه اللى المطل يقال
لواه بدينه من باب رمى مطله والواجد الغنى الذى يجد ما يقضى به دينه واراد بعرضه لومه وبعقوبته حبسه حاصله
ان ابا عبيدة الكوفى لما سمع النبى ص يقول لى الواجد يحل عقوبته وعرضه قال يدل هذا القول على ان لى
غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذا لما سمع قوله ص مطل الغنى ظلم قال يفهم منه ان مطل غير الغنى ليس بظلم فلو لم
يكن تعليق الحكم على الوصف حجة لما فهم ابو عبيدة وهو من اهل اللسان ذلك للثانى اى لمانع الحجية انتفاء الدلالات
الثلث من المطابقة والتضمن والالتزام على المطلوب اما الاولان فلان قوله ع فى السائمة زكوة لو دل على ان غير
السائمة ليس فيه زكوة لكان نفى الزكوة عن غير السائمة تمام معناه او جزءه وظاهر انه ليس كذلك وايضا لو دل لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما الاخير فلان نفى الزكوة عن غير السائمة ليس لازما لقوله
فى السائمة زكوة لا باللزوم العقلى ولا بالعرفى والوصف قد يكون للاهتمام شروع فى الجواب عن الدليل
الاول للقائل بالحجية حاصله ان فائدة تقييد الحكم بالوصف لا ينحصر فى انه لولا الوصف لانتفى الحكم كما
ذكرتموه بل له فوائد اخرى كثيرة منها ان التقييد بالوصف قد يكون لشدة الاهتمام ببيان حكم الموصوف
بذلك الوصف لاحتياج السامع الى بيان حكمه كان يكون مالكا للسائمة دون غيرها او لدفع توهم ان الحكم مختص
بما ليس متصفا بالوصف وما هو متصف به فهو غير داخل فى الحكم او للسؤال عن محله اى محل الوصف اى من الفوائد
ان السؤال قد وقع عن محل الوصف دون غيره فاجيب بايراد الوصف ليطابق الجواب السؤال او سبق حكم غيره
اى غير محل الوصف اى ومن الفوائد ان ايراد الوصف لاجل ان حكم غير محل الوصف قد سبق فلا حاجة الى ايراده

ثانیا بحیث یشمل محل الوصف وغیرہ فبیّن بالوصف لیحصل العلم به ایضا علی سبیل التوضیح او سبق خطورہ ای خطور محل الوصف ای من الفوائد ان الوصف قد خطر فی البال اولا فبین حکمه وہذا لا یتحقق فی خطابه تعالی لعلمه بجمیع الاشیاء فی کل حال لا تاخذہ سنة ونحوہا من الفوائد مثل ان المصلحة مقتضیة لاعلام حکم الوصف بالنص وما عداہ بالبحث والفحص ووجوہ لا تحتمل شیئا منها ای من الاحتمالات المذکورة ممنوع حاصله دفع دخل مقدر تقریرہ ان الخصم یقول ان التخصیص بالوصف انما یقتضی انتفاء الحکم عند عدم الوصف اذا لم یظہر للتخصیص فائدة سوی ذلک الانتفاء فمتی تحقق ما ذکرتم من الفوائد فلا یبقی من محل النزاع فاجاب عنه بان وجود کلام لا یوجد فیه فائدة من الفوائد التی ذکرناہا ممنوع بل لا بد فی کل کلام تحقق فائدة منہا ایة فائدة کانت فلا یدل دلیلکم علی تحقق مفہوم الصفة بل علی امکانه مع ان الظاہر ان النزاع فی التحقق لا فی مجرد الامکان ولعل قوله ای قول ابی عبیدہ عن اجتہاد وہذا جواب عن الدلیل الثانی للقائل بالحجیة حاصله ان فہم ابی عبیدہ من کلامه بقاء الحکم عند انتفاء الوصف لعله کان عن اجتہادہ فی اللغة لا لان المتبادر من کلام اہل العربیة ذلک لانه لم ینقل ذلک عن ائمة اللغة ولا فی کلامہم ما یدل علیه وایضا نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربیة ان وضع الصفة للتوضیح فقط لا للتقیید وان مجیئہا للتقیید خلاف الوضع فما نقل عن ابی عبیدہ یکون معارضا بہذا النقل فیتساقطان فیبقی عدم الدلالة سالما للمدعی اذا احطت بما تلونا لک خبرا فاعلم انه قد یتوہم التناقض بین قول المشہور بعدم حجیة مفہوم الوصف وقولہم بوقوع الاتفاق علی حمل المطلق علی المقید فی المثبتین کاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فحمل المطلق ہاہنا علی المقید لیس الا لاجل مفہوم الوصف فہذا تناقض والجواب عنه بان ذلک الحمل لیس لاجل المفہوم بل بان اتحاد موجب المطلق والمقید مع کون التکلیف شیئا واحدا یوجب العمل علی المقید لان العمل به عمل علی المطلق وترک للمقید بخلاف العکس وکذا دلالة قوله تعالی رقبة مؤمنة علی عدم کفایة عتق الکافرة لان المقید مطلوب مع ترکه لا یحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الکافرة انما ہو لصدق الامتثال بالمؤمنة التی ورد الخطاب بہا مع کون المطلوب رقبة واحدة کما صرح به المحقق الجیلانی لا زال روحه مقرونا بالمراحم الربانی **فصل مفہوم الغایة** وہو عبارة عن دلالة حکم الی غایة بلفظ الی او حتی علی نفی الحکم علی ما بعد تلک الغایة حجة عند الاکثر من المحققین وبه قال القاضی ابوبکر والغزالی وعبد الجبار وابو الحسین واختارہ صاحب المعالم والضوابط والقوانین الا انه نسب الی بعض العامة کالحنفیة وغیرہم انه قال تعلیق الحکم بغایة انما یدل علی ثبوته الی تلک الغایة وما بعدہا یعلم انتفاؤہ واثباته بدلیل لنا علی حجیة مفہوم الغایة ان المتبادر من خصوص الی اللیل بیان آخر وقت وجوبه

اى وجوب الصوم والحاصل ان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل هو ان آخر وقت وجوب الصوم مجيئ الليل فلو
فرض وجوبه بعد مجيئ الليل ايضا لم يكن الليل آخر وقت وجوبه وهو خلاف المنطوق من الكلام ونقل على ذلك الاجماع ايضا
وقال بعض المحققين ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم
يقل بها قالوا اى السيد واتباعه بامر فى الصفة من انه لو دل على انتفاء الحكم فيما بعد الغاية لدل باحدى من الدلالات
الثلث والتحقق احدى منها فلا يدل قلنا فى الجواب عنه فرق بين مفهوم الصفة ومفهوم الغاية لان الصوم المقيد بكون
آخره الليل لعدم تحققه اى فى الليل البتة فعدم الصوم فى الليل يكون لازما للصوم المقيد بكون آخره الليل فتحقق
الالتزام بالحلاظ هناك اى بخلاف الصفة فان انتفاء الحكم بانتفاء الوصف غير معلوم كما علم ههنا عدم الصوم عند وجود الليل ومفهوم
اللقب اللقب اسم شعر بمدح او ذم كما هو مصطلح النحاة والمراد ههنا مطلق الاسم سواء كان اسم الشخص كزيد فى جائنى زيد
او غيره كالضرب فى يجب عليك الضرب فيشمل اسم الجنس ايضا ليس بحجة عند الجمهور من الخاصة والعامة والمخالف نادر
كبعض الحنابلة وابى بكر الدقاق والصيرفى على ما نقل عن السهيلى فى نتائج الفكر فانهم قالوا بحجيته والدليل على عدم
الحجية انتفاء الدلالات الثلث والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفى الرسالة
عمن عداه ومن قال زيد موجود مع ان مفهومه نفى الوجود عن غير زيد حتى الله سبحانه فلو كان مفهوم اللقب حجة لكفر من
قال ذلك واستدل الدقاق وبعض الحنابلة على حجيته بوجهين الاول بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص نفى
الحكم عن غيره صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فيبقى هو لذلك والجواب تعلق الارادة بالمذكور مخصص وليس الاسم
واللقب قيدا زائدا فى الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة فى ذكره وفائدة الذكر فائدة اصل الكلام والثانى
بانه لو قال قائل لخصمه لست بزان او ليست امى زانية لفهم من العرف ان الخصم زان او امه زانية ولولا مفهوم اللقب
حجة لما فهم ذلك والجواب عنه ان ذلك انما فهم بقرينة الخصم ولذلك لا يفهم منه نسبة الزنا الى الخصم والى امه ولا يفهم نسبته الى
غير الخصم ولا الى غير امه واختلف فى حصر المفهوم من لفظ انما والمراد به نفى غير المذكور آخرا فى الكلام المصدر به كقولك
انما زيد قائم فى قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد فى قصر الصفة على الموصوف واختلف ايضا فى نحو العالم
زيد والمراد به على ما ذكره بعض المحققين كلما يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو
فهما الحصران المفهومان من انما ومن نحو العالم زيد حجة ام لا والاظهر حجيتهما اما حجية المفهوم من انما فهو الاشهر
الاقوى للتبادر عرفنا ونقله الفارسى عن النحاة وصوبهم وكذلك نقل ايضا لامتناع عدم النقل وللاستدلال بعض العلماء
من غير نكير بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفى العمل بدون النية ونفى الولاء لغير المعتق

جمل

فتامل وقد يستدل على المطلوب بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه كما لا
يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وفيه ان
ان لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه
بالاجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما كما صرح به ابن هشام وغيره لكن التبادر في استعمال الفصحاء يدل
على ان انما متضمنة لمعنى ما والا وهو الحق وما قيل من انها لو كانت للحصر لكان معنى قوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية ان المؤمن منحصر فيمن توجل قلبه حين ذكر الله ومن لم توجل قلبه فهو ليس بمؤمن مع ان الحال ليس كذلك فان
من لم توجل قلبه حين ذكر الله فهو ايضا مؤمن فمدفوع بان المراد بالايمان ههنا هو كمال الاخلاص واعلى
مراتبه ولا ريب ان المؤمنين الكاملين هم الذين وجلت قلوبهم حين ذكر الله واما قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس فالمراد ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا ان ارادة اذهاب
الرجس منحصرة فيهم لا في غيرهم حتى يلزم ارادة الله اذهاب الرجس ليس منحصرا فيهم وكذا قوله انما انت منذر
من يخشيها اي الساعة لان المراد به الانذار النافع اي انما ينفع انذارك من يخشيها ومن لا يخشيها فلا ينفعه انذارك
فلا يرد انه لا يفيد الحصر لانذاره ص غير من يخشى ايضا هذا ولو سلم ان انما في هذه المقامات لا تفيد الحصر
فنقول استعمالها فيها بطريق المجاز وهو خير من الاشتراك على ان مطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة مع ان التبادر قد اثبت كونها حقيقة في الحصر كما مر اما الدليل على حجية مفهوم الحصر في نحو العالم
زيد فلان الترتيب الطبيعي خلافه ولما عدل عنه فهم ان العدول لانحصار العالمية في زيد ونفيها عن
غيره وهو المتبادر ايضا من ذلك ولو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل تقريره انه
لو كان المراد بالصفة في قوله العالم زيد هو الجنس فيستحيل حمل الفرد الخاص عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد و
الفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم
افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا
اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار
الامارة في الخارج واما ادعاء او مبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل
بهذا حقق محقق القوانين واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من
رجب كان له من الاجر كذا لا يدل على عدم الاجر اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع

لكون العبادات توقيفية لا لاجل ان مفهوم العدد ينفي الجواز وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات لكن في بعض الاخبار على ما قيل المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز كما صرح به بعض المحققين واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم حصول الامتثال بالمامور به لا لاجل المفهوم واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فهو بدليل خارجي مثل عدم جواز زيادة الحد على ثمانين جلدة انما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع واما مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد فهو ايضا ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف وغيرهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وبما ذكرنا صرح الشهيد الثاني في تمهيد القواعد على ما نقل عنه المطلب السابع من المنهج الثالث في النسخ وهو لغة لمعنيين الاول الازالة يقال نسخت الريح اثار الدار اي ازالتها والثاني النقل يقال نسخت النحل اي نقلتها من موضع الى آخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر وتناسخ الارواح نقلها من بدن الى بدن آخر ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل واختلف في انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ام بالعكس او مشترك بينهما لفظا او معنى اقوال وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم جنس يشمل النسخ وغيره وتقييده بالشرعي لاخراج حكم البرائة الاصلية كالحكم باباحة الاشياء قبل ورود الشرع فلو رفع حكم اباحتها بالدليل الشرعي لا يسمى ذلك نسخا خلافا للحنفية وتقييد الدليل بالشرعي لاخراج رفع الحكم بالجنون والنوم والموت لان الاحكام التكليفية ترتفع بتلك العوارض ولا يسمى ذلك نسخا لعدم رفعها بالدليل الشرعي بل بلحوق العوارض وما قيل ان رفع الاحكام التكليفية عن المجنون والنائم بدليل شرعي هو قوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق مدفوع بان رفع التكليف حقيقة بهذه العوارض والحديث مبين ان الرفع لسببها وفيه ان رفع الحكم عن الناسي بالدليل العقلي وهو ان شرط التكليف العقل والنقل ايضا من الدلائل الشرعية وتقييد الشرعي بالمتاخر لاخراج الحكم الشرعي الغير المتاخر كالرفع بالشرط والاستثناء نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة ونحو صوموا الشهر الا اليوم العاشر في الشرط و

والاستثناء وان کانا رفعا لحکم العموم لکن لا یقال لهما انهما متاخران عن الکلام لان المراد بالتاخیر التاخیر العرفی والکلام المتصل مثل الاستثناء وغیره لا یعد متاخرا فی العرف ولهذا قیل لو کان سکان متاخر متراخی لکان اولی بل لو حذف لکان اولی لعدم احتیاج اخراج الرفع بالاستثناء والشرط وغیرهما فان التقیید بها لا یسمی رفعا لان الرفع انما یکون بعد تمام الکلام وثبوت الحکم ولا یحصل الحکم والتمامیة بادلی الکلام ما لم یتم فتامل ﴿و وقوعه﴾ ای وقوع النسخ فی الشرع ﴿اجماعی﴾ لم یخالف فیه احد من المسلمین الا الاصفهانی منهم لعدم الدلیل علی استحالته مع اختلاف المصالح باختلاف الازمان والاوقات کما ان شرب بعض الادویة مصلحة فی وقت للمریض وشرب بعض آخر مصلحة فی وقت آخر حتی لو شرب فیه ما شرب اولا یکون مضرا له ﴿ونفاه﴾ ای وقوع النسخ ﴿ابو مسلم بن بحر الاصفهانی﴾ وان جوزه عقلا ﴿وبعض فرق الیهود نفی الجواز ایضا﴾ ﴿سیما فی القرآن﴾ ای الاصفهانی نفی وقوع النسخ مطلقا حتی وقوعه فی القرآن ﴿وآیة القبلة﴾ وهو قوله تعالی فول وجهک شطر المسجد الحرام ناسخة للتوجه الی بیت المقدس فان النبی صلی الله علیه وسلم کان مامورا بالتوجه الی بیت المقدس ثم نسخ ذلک بهذه الآیة وما اجاب عنه الاصفهانی بان حکم بیت المقدس لم یزل بالکلیة اذ حین الاشتباه یکون التوجه الی بیت المقدس مدفوع بان حال الاشتباه لا فرق بین التوجه الی بیت المقدس وبین سائر الجهات فلا وجه للتخصیص ﴿وآیة العدة﴾ ای عدة الوفاة وهی قوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعا الی الحول غیر اخراج فانها تدل علی ان عدة الوفاة حول واحد یجب الانفاق علی المرأة فی الحول ما لم تخرج فان خرجت فیقضی عدتها ولا شیء لها ثم نسخت هذه الآیة بقوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا التی تدل علی ان عدتها اربعة اشهر وعشرة ایام وما اجاب عنه الاصفهانی بان الاعتداد بالحول لم یزل بالکلیة اذ لو کانت حاملا ومدة حملها تکون عاما فتعتد بالحول فلا یکون نسخا بل تخصیصا مدفوع بان الاعتداد حینئذ لیس هو بالحول من حیث هو بل بالوضع ﴿وآیة الصدقة﴾ وهی قوله تعالی والذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة فانها تدل علی وجوب الصدقة قبل النجوی ثم نسخت بقوله تعالی ءاشفقتم ان تقدموا بین یدی نجواکم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله علیکم فهذه الآیة لا تدل علی وجوب الصدقة قبل النجوی واجاب عنه الاصفهانی بان الآیة لم تنسخ بل زال وجوب تقدیم الصدقة علی النجوی لزوال سببه وهو تمیز المنافق من حیث لا یتصدقون عن المومنین فلما حصل الغرض زال التعبد به ودفع بما نقل

عن المحصول لو کان الامر کذلک لکان من لم یتصدق منافقا لکنه بط لانه روی انه لم یتصدق غیر علی ع وآیة
الثبات وهی قوله تعالی ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین یدل علی ثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله
الآن خفف الله عنکم وعلم ان فیکم ضعفا فان یکن منکم مائة تغلبوا مائتین یدل علی ثبات الواحد للاثنین
تکذبه خبر لقوله وآیة القبلة وما عطف علیه ای هذه الآیات المذکورة تکذب الاصفهانی فمع وجود
مثل هذا الشیوع فی وقوع النسخ انکاره مکابرة وقوله لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه
لا یصدقه ای الاصفهانی والحاصل انه جواب عن استدلال الاصفهانی تقریره ان النسخ ابطال للحکم و
ابطال القرآن غیر جائز کما یدل علیه هذه الآیة والجواب لیس المراد بالآیة ما توهم الاصفهانی بل المراد انه
لا یاتیه کتاب یبطله ولم یتقدم علیه کتاب یردّه او المراد انه لیس فی القرآن ما لا یطابق الواقع لا فی الماضی
ولا فی الحال ولا فی الاستقبال کما روی عن ابی جعفر وابی عبد الله ع کما فی مجمع البیان ومثله فی تفسیر القاضی
من طرق الجمهور مع ان النسخ لیس بابطال بل بیان لانتهاء مدة الحکم ولو سلم فنقول مرجع ضمیر یاتیه الی المجموع
من حیث المجموع ای لا یاتیه ما یبطل مجموع القرآن وان کان یبطل بعضه بالنسخ فتدبر لما فرغ عن ابطال ما تمسک
الاصفهانی شرع فی دفع ما قال الیهود من عدم جواز النسخ وقال وما فی التوریة من امر آدم بتزویج بناته بنیه
یکذب الیهود خبر لقوله وما فی التوریة تقریره ان فی التوریة انه تعالی امر آدم ع ان یزوج بناته بنیه ثم حرم ذلک
فی شریعة موسی ع فوقع النسخ والوقوع دلیل الجواز وفیه انه تعالی احل لنوح ع وقت خروجه من الفلک کل
دابة ثم حرم کثیرا منها فی شرع موسی کما فی السفر الاول منه وقد یستدل بان اباحة العمل یوم السبت کانت
ثابتة ثم نسخت وان الختان کان جائزا فی شریعة ابراهیم ع ثم صار واجبا یوم الولادة وقیل فی الثامن وکذا جواز
الجمع بین الاختین کان ثابتا فی شریعة یعقوب ثم نسخ وحرم واجیب عنها بانها کانت مباحة لم یتعلق بها
خطاب فی شریعة اصلا ورفع الاباحة لیس بنسخ کما عرفت وما نقلوه ای الیهود عن موسی ع بانه قال
هذه شریعة مؤبدة ما دامت السموات والارض واحتجوا بهذا القول علی عدم النسخ بانه لو کان واقعا لبطل
قول موسی ع هذا فریة بلا مریة خبر لقوله وما نقلوه یعنی هذا القول افتراء من الیهود علی موسی ع لانه لم
ینقل ذلک قیل قد اختلقه ابن الراوندی کیف ولو کان منقولا عن موسی ع لحاجت الیهود محمدا ص فی
دعواه النبوة وقالوا ان موسی ع قال کذا فکیف انت تدعی النبوة لکن لم یقع المحاجة بینهم وبین نبینا
بهذا القول ولا نقل الینا کما یقتضیه العادة کما نقل اکثر محاجتهم مع محمد ص وایضا لو کان ذلک صحیحا لما اسلم

احبارهم وعلمائهم المتبحرين مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه وغيرهم والعارفون بذلك القول النبي وكذا احتجاجهم
بقول موسى في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض مدفوع بانه لا تواتر في التورية الموجودة الآن لاتفاق المورخين على ان بخت نصر قد
استاصل اليهود وقتلهم بحيث لم يبق من يحفظها واحرق اسفارهم او يراد من التابيد الواقع في قول موسى
هذه شريعة مؤبدة طول الزمان فلا يدل على بطلان النسخ ومثل هذه الارادة واقع ايضا كما تضمنته
التورية عن عتق العبد فقد ورد فيها ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وفي موضع آخر في هذا المقام يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم من القول الثاني ان المراد بالابد في القول الاول
طول الزمان والا يلزم كذب الاول او الثاني وهو لغو والمصلحة تختلف باختلاف الازمان بهذا ايضا جواب
عن احتجاجهم تقريره انه لو وقع النسخ فاما ان يكون لمصلحة ظهرت الآن ولم تكن ظاهرة من قبل لزم البداء وهو
الظهور بعد الخفاء وهو محال عليه تعالى او لم يكن لمصلحة فيلزم العبث في شانه تعالى وهو ايضا محال تقرير الجواب ان
المصالح لما كانت مختلفة بحسب اختلاف الازمان كما ان شرب الدواء في وقت مصلحة وفي وقت آخر مفسدة
فقد يتجدد ويحدث مصلحة لم تكن موجودة وهي تقتضي نسخ الحكم لا انه يتجدد ظهور المصلحة والعلم بها حتى يلزم البداء
والعبث كما ان الطبيب العالم بالادوية يداوي المريض فيتجدد له ان هذا الدواء في هذا الوقت مصلحة للمريض
وذاك في الوقت الآخر مصلحة له فبهذا لا يلزم ان يكون الطبيب حين تجويزه الدواء المناسب للوقت ونسخه
الدواء السابق الغير المناسب لهذا الوقت غير عالم بهذا الدواء المناسب للوقت حين تجويزه الدواء السابق وقد علم
ان الحسن والقبح غير لازمين للافعال بل يختلفان باختلاف الازمان والمصالح وبهذا اندفع ما قيل انه لو كان
الفعل حسنا لقبح النهي عنه وان كان قبيحا لقبح الامر به ووجه الدفع ظاهر لما عرفت من اختلافهما بحسب المصالح وقس
سائر شبههم ظاهرة الدفع اقويها انه تعالى عالم بعدم استمرار الحكم وبانه ينهى في وقت كذا فيكون الحكم معينا او
موقتا بهذا الوقت فرفعه في هذا الوقت ليس بنسخ بل هو انتهاء لمدة الحكم والجواب انه تعالى عالم باستمرار الحكم
الى وقت نسخه وبارتفاعه بنسخه وهذا العلم لا يمنع النسخ لان النسخ هو رفع الحكم الذي يظن استمراره فهو بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه تعالى

فصل لا خلاف في جواز نسخ الشيء بعد حضور وقت العمل وحصول التمكن من فعله سواء فعل ام لم يفعل
لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته والتمكن من اداء الفعل قال السيد المرتضى والشيخ
والعلامة والمعتزلة بانه لا يجوز وعليه الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة وهو المختار
لشيخنا صاحب المعالم والقوانين وقال المفيد رحمه الله والحاجبي واكثر الاشاعرة نعم اي يجوز والاول

اى القائل بعدم الجواز لزوم البداء اى ظهور الشئ بعد خفائه ومرجعه الى ظهور الخفاء فيما قصد الله وهو محال على الله تعالى تقرير الدليل لو جاز النسخ قبل حضور وقت العمل لزم البداء على الله سبحانه وجه الملازمة شرائط تحقق البداء اربعة اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهى متحققة على تقدير جواز النسخ قبل الوقت نحو ان يقول الشارع فى اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم نسخ ذلك الحكم قبل مجئ وقت الغروب فقال عند الزوال مثلا لا تصلوا عند الغروب شيئًا فالفعل ههنا هو الصلوة والوجه ههنا هو الوجوب والوقت هو الغروب والمكلف هو الذى امر فكل ذلك متحقق ولم يقصر المكلف ايضا فى اتيان المامور به ومع ذلك نهى عنه الحكيم فلا بد ان يكون النهى لمصلحة ظهرت له بعد الامر ولم تكن ظاهرة من قبل حين الامر هذا هو البداء وهو محال عليه تعالى واجيب بمنع لزوم البداء لاحتمال كون النسخ قبل التمكن لمصلحة اخرى كامنة فى الازل مثل ابتلاء المكلف وامتحانه فى عزم الطاعة وعدمه وفى الاعتقاد والايمان به وهو راس الطاعات او تعلق الامر بمتعلق النهى دليل آخر للدعوى حاصله انه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل لزم تعلق الامر بنفس ما تعلق به النهى وهو محال لان الامر يقتضى كون المامور به حسنا فاذا جاء النهى الناسخ بعده يدل على قبحه فيكون الشئ الواحد حسنا وقبيحا وهو باطل لاستلزامه التكليف بما لا يطاق واجيب عنه بجواز كون الشئ مامورا فى وقت منهيا عنه فى وقت آخر فانه لا معية فى التكليف ولا فى تعلقه بل رفع احد التكليفين بالآخر وان حسن الفعل المامور به قبح المنهى عنه او قبح الفعل قبح الامر هذا ايضا دليل الدعوى يعنى الفعل المامور به ان كان حسنا فيكون النهى عنه قبيحا وان كان قبيحا فالامر به قبيح والا يلزم اجتماعهما فى شئ واحد وهو باطل وفيه ما فى الثانى وللثانى اى دليل القائل بالجواز وجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وهو عام شامل لمحو الامر او النهى قبل حضور وقت العمل ايضا واجيب عنه بان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نعلم انه يشاء مثل هذا لقيام البرهان على استحالته والثانى عود الخمسين الى الخمس روى انه تعالى امر النبى ص ليلة المعراج بخمسين صلوة فاشار اليه موسى ع بالرجوع وقال امتك ضعيفة فاستنقص الله ينقصك فسئل الله تعالى ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقى خمس صلوة ثم قال موسى ع فاستنقص فقال النبى انى استحيى ربى فتقررت الخمس فهذا النسخ قبل حضور وقت العمل فلولم يجز لما نسخ واجيب عنه بمنع صحة الرواية لما فيها طعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة وايضا ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل النسخ قبل علمهم ويمكن ان يقول مثل ما سيجئ فى ذبح اسمعيل بان العود من الخمسين الى الخمس لاجل ان مطلوبه تعالى كان ايقاع الخمسين ثم النسخ بالخمس

بل كان مطلوبه من بدو الامر ايقاع الخمس وانما امر بالخمسين اظهار الجلالة قدر النبي صلعم وابانة بانه عزيز عليه تعالى
مستجاب الدعوة عنده فلا يلزم النسخ قبل الوقت ولا القادح في الرواية كما قدحها صاحب المعالم فانه تعالى
كان عالما بان الخمسين ترجع الى الخمس بتحريض موسى ع ومطلوبه تعالى ايضا كان الخمس لكن امر النبي صلعم بالخمسين
لعظمة شانه واظهار انه صلعم مستجاب الدعوة كما عرفت ولا طعن على النبي صلعم بقبل ذلك المراجعة فان المولى اذا
امر بشيء لمصلحة فاعتذر العبد به لا استنكافا ولا استكبارا بل خاشعا متضرعا فحينئذ لا طعن على العبد فان قلت
ان المولى عالم بان باجرى هذا الاعتذار العبد فيكون الامر عبثا قلت هب ان المولى عالم بذلك لكن امر
العبد اظهار العظمة شان العبد وقربه ومنزلته الى المولى ليعلم غير العبد انه مستجاب الدعوة بالنسبة الى
المولى وله عظمة وشان عند المولى فلا يلزم العبث بالامر والثالث نسخ تقديم الصدقة على النجوى اي انه تعالى
امر بالصدقة قبل المناجات مع الرسول ثم نسخ قبل فعل الصدقة واجيب بالمنع عن ذلك لو توقع بعد
حضور وقت العمل لما روى ان عليا ع ناجى بعد تقديم الصدقة والرابع نسخ ذبح اسمعيل يعني انه تعالى امر
ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ قبل الفعل واجيب عنه بان ابراهيم ع ما كان مامورا بالذبح بل بالمقدمات
وفيه ان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما يستفاد
من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع ذلك من مثله
وغير ذلك من القرائن الدالة على انه كان مامورا بالذبح لا بمحض المقدمات مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب
لهذا المدح العظيم فالجواب ان هذا الامر كان ابتلائيا لامتحان ابراهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس
لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا حتى يلزم النسخ قبل الفعل وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القادح
دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل
المامور به وقد يجاب بما روى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وفيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ازهاق
الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا مسرح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل
بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ هكذا صرح به محقق القوانين اسكنه الله في اعلى عليين و
الخامس مساواة النسخ قبل حضور وقته الرفع بالموت فالمصدر مضاف الى مفعوله والفاعل محذوف
والجار يتعلق بالرفع حاصله ان نسخ التكليف قبل حضور الوقت مساو لرفع التكليف بالموت لاشتراكهما في
قطع تعلق التكليف عن المكلف فكما جاز رفع التكليف بالموت يجوز نسخه قبل الوقت لمساواتهما واجيب

بمنع التكليف لمن حصل العلم بموته قبل حضور وقت الفعل و السادس كل نسخ كذلك يعني كل نسخ يكون قبل وقت
الفعل وبعده لا يتصور النسخ لان بعد الوقت ان اتى المكلف المامور به فقد اطاع وان تركه عصى فلا نسخ فلو
بطل النسخ قبل الوقت بطل النسخ بالكلية وهو باطل ورد بوجهين الاول النزاع فيما قبل الوقت الذي قدره
الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت مباشرة الفعل واين احدهما من الآخر والثاني ان الكلام
فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك لجواز النسخ بعد التمكن وقبل الفعل
فلا يحصل الالزام والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر اي قوي **فصل** ينسخ الكتاب
والسنة متواتره واحادا بالمثل اي كل واحد منها ينسخ بمثله فالكتاب ينسخ بالكتاب والسنة المتواترة
بالمتواتره والاحاد بالاحاد والكتاب ينسخ بالمتواترات اي بالسنة المتواترة وهي اي المتواترات
تنسخ به اي بالكتاب وفي جميع ذلك لم يعرف مخالف من اصحابنا رضوان الله عليهم وجمهور اهل
الخلاف واتفقوا انا فيه ايضا الا من شذ منهم كالشافعي ومن يتبعه كاحمد بن حنبل وغيره منع نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة مستندا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اسند الله تعالى الاتيان
الى نفسه تعالى ووصف كون المأتي به خيرا او مثل الآية المنسوخة والسنة ليست من كلام الله تعالى بل هي
كلام الرسول وايضا ليست خيرا من القرآن ولا مثله فكيف ينسخ الكتاب بالسنة التي هي غير القرآن
وغير كلامه تعالى والجواب ان الحكم الناسخ خير او مماثل للمنسوخ لمصالح المكلفين ليس المراد ان ما ينسخ
به الكتاب خير منه او مماثل له واسناد الاتيان الى نفسه لا يدل على عدم نسخ القران بالسنة باحدى
من الدلالات الثلث لان الكتاب والسنة كلاهما من عند الله لانه ص ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واستند ايضا بقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فهذه الآية تدل على عدم تبديل القرآن والنسخ
تبدل فلا يكون جائزا والجواب الآية تدل على انه ليس للرسول ان يبدل لفظ القرآن من
تلقاء نفسه ولا تدل على منع تبديل الحكم بالسنة التي هي ايضا كلام الله تعالى بالوحي لا من تلقاء نفس
الرسول لا ينسخ احدهما اي الكتاب والسنة باحادها اي باحاد السنة يعني بالخبر الواحد كما عليه الاكثرون
واستدلوا بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني و
ادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل مقدوح بما مر في مبحث التخصيص

اذ القدر المسلّم قطعيته من الكتاب والسنة المتواترة وامّا دلالتها على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرّح
بالتأبيد فهو ايضاً يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن
بخبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه
خبر الواحد فلا مانع من العمل به هكذا صرّح به محقق القوانين اسكنه الله في اعلى عليين وفائدة النزاع وثمرته
قليل عندنا لندوره وشذوذه ومن العامة جوّز واذ لكسو الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ والاول على صيغة
المعلوم والثاني على صيغة المجهول او بالعكس اي الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً واعلم انهم قد اختلفوا
في جواز نسخ الاجماع والنسخ به ومبنى الخلاف على انه هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون من الجمهور
على عدم تحقق الاجماع الا بعد وفاته ص لانه ان كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول غيره ص والا فلا عبرة بقول المجمعين
فثبت تحقق الاجماع بعد وفاته ص لا قبله فحينئذ لا يجوز ان يكون منسوخاً ولا ناسخاً واما عدم جواز كونه منسوخاً
فلان الناسخ اما الكتاب او السنة والمفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يكون متأخراً واما الناسخ
الاجماع فلابد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصاً فيكون الاجماع الاول باطلاً لكونه على
خلاف النص وان كان قياساً فيكون الاجماع الثاني باطلاً لكونه على خلاف النص اما عدم جواز كون الاجماع
ناسخاً فلان المنسوخ اما ان يكون نصاً او اجماعاً او قياساً والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع
على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات لما مر فلا نسخ هذا ما ذكره العامة واما اصحابنا
فالسيد علم الهدى ادعى اجماع الامة على عدم كون الاجماع ناسخاً ولا منسوخاً والشيخ على ان الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يكون النسخ فيما يكون مستنده العقل وحكى المحقق عن بعض المتأخرين
ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناءً على ان الاجماع انضمام الاقوال الى قول لو
انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص وقال بعض محققي المتأخرين
في القوانين تبعاً للمحقق ما محصله ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخه والنسخ به كما ادّعاه السيد مشكل و
ان حجية الاجماع عندنا لكشفه عن قول المعصوم فلا حاجة الى مستند آخر فالقول بان الناسخ هو المستند لا نفس
الاجماع كما حكي عن البعض ضعيف والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة

ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا او منسوخا فهي محصله والى هذا اشار بقوله الا ان تحقق اي الاجماع قبل انقطاع الوحي فينسخ بآية نزلت بعده وقد عرفت تحقق الاجماع عندنا في زمن النبي وما بعده وقد ينسخ التلاوة لا الحكم وبالعكس اي ينسخ الحكم دون التلاوة وهما معا اي قد ينسخ التلاوة والحكم معا ايضا فهذه ثلث احتمالات اما نسخ التلاوة دون الحكم فمثاله ما روي بطريق الآحاد انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع بقاء حكمه واما نسخ الحكم دون التلاوة فمثاله آية العدة الدالة على الاعتداد بالحول ثم نسخت بآية التربص باربعة اشهر وعشر فنسخ الحكم المستفاد من الآية الاولى مع تلاوتها واما نسخ التلاوة والحكم معا فكما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ تلاوتها وحكمها معا واعلم انه قد اختلف في انه هل يجوز النسخ بحكم هو اشق من المنسوخ ام لا فالاكثر على جوازه ومنعه الشافعي واختار المصنف الاول فقال ويجوز اي النسخ بالاشق الاثقل اي بحكم هو اشق واثقل من المنسوخ كعاشورا برمضان فان صوم عاشورا كان واجبا ثم نسخ ووجب صوم شهر رمضان ولا ريب في ان صوم شهر واحد اشق واثقل من صوم يوم واحد وكنسخ الكف عن الجهاد بالكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين بآية الجهاد ولا ريب ان الجهاد اشق من الكف ولم يتعرض لجواز النسخ بالاخف والمساوي لعدم وقوع الخلاف في جوازهما ولانه لو جاز بالاشق لجاز بالاخف والمساوي بطريق اولى و احتج المانع بقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والتكليف بالاثقل خلاف التخفيف واليسر واجيب اولا بان المراد بالتخفيف تخفيف الحساب وباليسر تكثير الثواب وثانيا بانه مجاز باعتبار الاول لان التكليف بالاثقل يوجب التخفيف في الآخرة من تخفيف الحساب وتكثير الثواب وفي كليهما نظر كما لا يخفى وثالثا ولئن سلم فالمراد التخفيف واليسر مهما امكن ولما اختلف المصالح باختلاف الازمان والاحوال فاقتضت التكليف بالاثقل وتلك المصالح لا تحصل بالتكليف بالاخف واحتج ايضا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والتكليف بالاثقل بعد الاخف ليس خيرا منه ولا مثله واجيب عنه بان الاثقل خير من الاخف في الآخرة لكثرة الثواب في الاثقل لان افضل الاعمال احمزها ويجوز ايضا نسخ حكم بلا بدل اي بغير ان يكلف ببدل ذلك الحكم المنسوخ كآية الصدقة فانها تدل على تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ هذا الحكم ولم يكلف ببدله اتفاقا واحتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانها تدل على كون الناسخ خيرا او مثلا للمنسوخ ولو لم يكن للمنسوخ بدل فلا يتحقق الخيرية ولا المثلية اذ هما فرع الوجود ولا وجود للبدل والجواب ان الآية لا تدل على عدم جواز النسخ بلا بدل نعم تدل على انه لو كان للمنسوخ بدل كان خيرا م

او مثله ولا یلزم من ذلک وجوب البدل والخلاف انما هو فیه او یقع النسخ بلا بدل ایضا خیر للمکلف لمصلحة لا یعلمها
الا هو ویجوز نسخ الحکم مع قید التابید فیه مثل ان یقول الشارع صوموا ابدا ثم نسخه وعلیه الجمهور ومنعه قوم المجهول لان
لفظ التابید کلفظ العام فکما ان لفظ العام یستغرق جمیع الافراد المندرجة تحته ویجوز تخصیصه واخراج بعض الافراد
عنه کذا التابید یستغرق کل الزمان المستقبل ویجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ یدل علی النسخ والجامع هو الحکمة
الداعیة الی التخصیص ولا تناقض کالتخصیص اشارة الی جواب استدلال الخصم تقریره ان النسخ مع قید التابید
یستلزم التناقض لان التابید مقتضاه الدوام والاستمرار والنسخ ینفی الدوام فکان مناقضا غیر جائز
علی الله سبحانه وحاصل الجواب ان لفظ التابید کلفظ العام کما عرفت آنفا فکما لا تناقض فی العام بالتخصیص
کذا لا تناقض فی التابید ایضا بالنسخ لعدم الفارق ولیس للمخالف لهذا المسائل ما ای دلیل یعتد به وفی
بعض الشروح مکان للمخالف للمخالفین وفی بعض النسخ للمخالفة ای الفرقة المخالفة والمال فی الکل واحد۔
فائدة یعرف الناسخ اما بتنصیص من الشارع صراحة کان یقول هذا ناسخ لذلک او بما یؤدی الی التصریح
کما فی قوله علیه السلام کنت نهیتکم عن زیارة المقابر الا فزوروها وکنت نهیتکم عن ادخار لحوم الاضاحی الا فادخروها
او بالاجماع علیه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاریخ واذا حصل التضاد ولم یعلم النسخ باحد الوجوه المذکورة فیجب
التوقف لا التخییر کذا افید المنهج الرابع فی الاجتهاد والتقلید الاجتهاد لغة مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد
بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنیان للفظین منقولان عن الفراء وعلی ذلک
یکون معنی اجتهد فی الشیء لغة هو انه اتی به وفعله بقدر طاقته ووسعه او ارتکب المشقة ومعنی الاجتهاد فیه اتیانه
بقدر الطاقة والوسع او ارتکاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترک اللفظی القابل للمعنیین والاظهر یطلق
علیه المشترک اصطلاحا لاختلاف المبدء فی المعنیین فلا اشتراک لا فی الهیئة ولا فی المادة اما فی الهیئة فظاهر واما فی
المادة فلانها مختلفة بالنظر الی المعنیین کلفظ المختار هکذا صرح به محقق الضوابط وفی الاصطلاح والعرف
الاجتهاد ملکة والمراد بها الهیئة الراسخة وغیر الراسخة یسمی حالا یقتدر بها ای بتلک الملکة علی استنباط الحکم
الشرعی من الاصل المشتمل علی ذلک الحکم والمجرور متعلق بالاستنباط فعلا او قوة قریبة منه ای من الفعل بان
یتهیا له جمیع ما یحتاج الیه من الاسباب کالکتب العلمیة وغیرها وقد مر تحقیق ذلک فی صدر الکتاب ثم قوله
ملکة لاخراج من استنبط بعض الاحکام عن ادلتها بالفعل من غیر ان یحصل له ملکة بل یکون حالا فانه
لیس اجتهادا وکذا من حفظ جملة من الاحکام تلقینا وعرف مع ذلک ادلتها لعدم حصول الملکة معه وفیه ان هذا

يستلزم ان اطلاق الاجتهاد منحصر في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون الا ان يقال هذا التعريف لملكة الاجتهاد لا لحالة ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة هو ظهور لفظ المجتهد فيها وفيه منع الملازمة بينه وبين الملكة ثم اللام في قوله الحكم للجنس فيدخل التجزي و تقييد الحكم بالشرعي لاخراج الحكم العقلي او الحسي فان ملكة استنباطه لا يسمى اجتهادا و بالفرعي لاخراج الشرعي الاصلي كمسائل علم الكلام واصول الفقه وبقوله من الاصل خرج الضروري كالصلوة والزكوة فان وجوبهما ضروري لا حاجة فيه الى الاستنباط وقوله فعلا او قوة قريبة ليخرج من له قوة بعيدة فانه لا يسمى مجتهدا كالعامي فان له ايضا قوة الاجتهاد وان كانت بعيدة وليدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك ثم ان هذا القيد لمجرد التصريح بما علم من لفظ يقتدر لئلا يتوهم ان المراد بالاستنباط الاستنباط الفعلي ولا حاجة اليه لان قوله يقتدر يغني عنه اذ المتبادر من الاقتدار هو المعنى الاعم الشامل للاقتدار بالفعل وبالقوة القريبة وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط فيه فتدبر وقد ادرج البعض قيد الظني في التعريف لاخراج استنباط القطعيات لعدم الاجتهاد فيها وفيه ان المجتهد قد يحصل له القطع بالحكم من الدليل والمراد بعدم الاجتهاد في القطعيات انها من حيث كونها قطعيات لا يجري فيها الاجتهاد لاستغنائها عنه لا ان بالاستدلال ايضا لا يحصل القطع وقد مر في صدر الكتاب فتامل و عرف العلامة الاجتهاد في النهاية هكذا استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فهو بمنزلة الجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز للاصطلاحي عن اللغوي وبقوله في طلب الظن خرج استفراغ الوسع في طلب القطع كوجوب الصلوة وغيرها وفيه ما عرفت وبقوله الشرعية خرج الاجتهاد في العقليات والحسيات وقوله بحيث قال في الحاشية ذكر هذه الحيثية لاخراج ما اذا استفرغ وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا ينتفي عنه اللوم بسبب تقصيره في تحصيل الشرائط التي لا يجوز العمل بالظن الا بعد حصولها انتهى وما قال الشارح الخوانساري يخرج بقيد الحيثية اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا فهو غفلة عنه من معنى استفراغ الوسع لانك قد عرفت انه عبارة عن بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فاجتهاد المقصر قد خرج

باستفراغ الوسع فلا حاجة فی اخراجه الی قید زائد کما ذکر المصنف فی الحاشیة من ان الحیثیة لاخراج العامی مجهود
عرف الحاجبی الاجتهاد بانه استفراغ الفقیه الوسع فی تحصیل الظن بحکم شرعی وفوائد القیود ظاهرة مما سبق
وتقیید الشرعی بالفرعی کان لابد للحاجبی لاخراج الاصول کما فعل المصنف وما قال الشارح الخرخوشی ان قید
الحیثیة معتبر فی الفقیه فالمعنی استفراغ الفقیه من حیث هو فقیه فلا حاجة الی قید شرعی ویخرج ایضا الاحکام
الاصلیة غیر مرضی اذ اعتبار مثل هذه التکلیفات فی الحدود غیر عزیز فتدبر ووافقه ای الحاجبی فی الحد العلامة
فی التهذیب ولما کان یرد علی هذا التعریف انه یستلزم الدور اذ الفقیه هو العالم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن
ادلتها وهو المجتهد فقد توقف الاجتهاد علی نفسه هذا هو الدور فاشار المصنف الی دفعه بقوله ویراد بالفقیه من
مارس الفن ای فن الفقه بحیث لم یحصل له قوة استنباط الاحکام عن الادلة ولیس المراد بالفقیه معناه الاصطلاحی
ای المجتهد حتی یرد النقض بالدور واردنا بالفقیه ذلک احترازا عن الاجنبی اذ الاجنبی عن الفقه بالکلیة
کالمنطقی البحت بعید عن الاستنباط ای استنباط الاحکام وفی هذا الجواب ان ارادة ممارس الفن من لفظ الفقیه
مجاز ولابد فی التعریفات الاحتراز عنه وایضا یرد علیه ان استفراغ وسع مطلق الفقیه بهذا المعنی لا یکفی فی تحقق
الاجتهاد اذ من قرء کتب الفقیه وزاول رؤس مسائلها او قرء بعض کتب الفقه الاستدلالیة ایضا ولکن
لم یحصل له بعد قوة رد الفرع الی الاصل لا یسمی استفراغ وسعه اجتهادا فالاحسن ان یقال اذا کان هذا التعریف
لحال الاجتهاد وفعله فالمراد بالفقیه هو صاحب الاستعداد والقابلیة القریبة لفعلیة ان العلم بالاحکام الشرعیة
الفرعیة علیه بسبب کونه عالما بالمبادی والادلة وواجد القوة القدسیة التی تمکن بها علی رد الفرع الی الاصل فمثل
هذا الشخص اذا رد الحکم الشرعی الفرعی الی الاصل باعمال نظره والقاب خاطره واستفراغ وسعه فی ذلک فهذا
الفعل من هذا الشخص یسمی اجتهادا وهو من هذه الحیثیة یسمی هذا الشخص مجتهدا فهو من حیث حصول العلم بالاحکام
الناشئة من الادلة فعلا او قوة قریبة من الفعل فقیه ومن حیث استنباط الفرع من الاصل او استخراج
الحکم من الدلیل فعلا او قوة قریبة من الفعل فقیه مجتهد کما صرح به محقق القوانین ومنتقضان ای تعریف
العلامة فی النهایة وتعریف الحاجبی طردا ای منعا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط فان من استفرغ
وسعه لکنه عجز عن الاستنباط لعدم وجود قوة رد الفرع الی الاصل فیه وهی المسماة بالقوة القدسیة فیصدق
علیه تعریف الاجتهاد ولانه لم یقصر فی تحصیل العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد مع انه لیس مجتهدا وفیه ان القید
الاخیر فی تعریف العلامة یخرج مثل هذا الشخص ایضا فانه وان لم یقصر فی تحصیل العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد

لکن لما لم یکن له قوة رد الفرع الی الاصل التی هی شرط فی الاجتهاد فباستفراغه لا ینتفی اللوم عنه لکونه مقصرا فی تلک
القوة فلا یکون مجتهدا وکذا فی تعریف العلامة یراد بالفقیه صاحب الاستعداد الواجد لتلک القوة کما بیناه
فلا ینتقض التعریفان طردا هذا واما التقلید فلم یتعرض المصنف بمعناه لکون البحث عنه فی مقابلة الاجتهاد
تطفلیا فهو عبارة عن العمل بقول الغیر بدون قیام الحجة کاخذ العامی بقول مثله واما الرجوع الی النبی ص
والامام ع فلیس بتقلید لدلالة المعجزات والنصوص علی وجوب الرجوع الی قولهم وهکذا الرجوع الی قول المجتهد
لدلالة الاجماع والاحادیث الکثیرة علیه وکذا الرجوع الی الاجماع ورجوع القاضی الی العدول لیس
تقلیدا لقیام الحجة علیه وقد یسمی ذلک تقلیدا ایضا بحسب العرف کما سمی فی عرف الفقهاء اخذ العامی
بقول المجتهد تقلیدا ولا مشاحة فی الاصطلاح والتجزی فی الاجتهاد جائز والمراد به من حصل له ملکة الاجتهاد
فی بعض المسائل بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم یکن کذلک فی نفس الامر بان یکون قادرا علی استنباط
بعض المسائل من الماخذ فقط دون غیره لعثوره علی ادلته وعلمه بان لا معارض لتلک الادلة واما
تجزی الاجتهاد بمعنی الاجتهاد فی بعض المسائل بالفعل دون الباقی فهو لیس تجزی الاجتهاد الا لم یوجد
المجتهد المطلق اصلا اذ من المحال العادی وجدان عالم اجتهد فی جمیع المسائل بل هو محال عقلا اذ ملکة
الفقهیة غیر متناهیة یتجدد دائما فیوما هکذا صرح به بعض المحققین ایضا فالتجزی الذی وقع الخلاف فیه هو
المعنی الاول فذهب العلامة فی النهایة والتهذیب والشهید فی الذکری والدروس والشهید الثانی فی
بعض کتبه کما هو المنقول عنه وکثیر من العامة کالغزالی من الشافعیة وابن همام من الحنفیة الی جواز التجزی
وهو المشهور بین العلماء ومنعه جماعة والحاجبی الی الوقف والقول المشهور هو الاقرب واختاره المصنف
واستدل علیه بقوله لروایة ابی خدیجة عن الصادق ع روی الصدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه فی
الفقیه عن الامام بالحق ناطق جعفر الصادق ع انه قال ایاکم ان یحاکم بعضکم الی اهل الجور ولکن انظروا
الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم قاضیا فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه وجه الاستدلال
بهذه الروایة ان قوله شیئا نکرة فی مقام الاثبات وهی لا یعم فیصدق علی من یعرف بعض الاحکام انه یعلم
شیئا من قضایاهم علیه السلام وما قال الشارح السندیلی ان الروایة لیست نصا علی جواز التجزی لا یقدح
فی الاستدلال لان عموم قوله انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا شامل للمتجزی وغیره ولا ضیر فی
اثبات الاحکام بالعمومات بل هو المعمول به للعلماء وما قال الشارح الخرفوشی من انه لیس فی الروایة ما یدل

جواز التجزي فهو عجيب منه لما عرفت واعترض ايضا على الرواية بان المراد بالعلم بشيء من القضايا ان كان
هو العلم الشامل للظن المعلوم حجيته فالمنكر للتجزي يدعي ان ذلك الظن لا يحصل الا لمن احاط بمدارك
جميع المسائل وهو المجتهد المطلق وان كان المراد بالعلم العلم الحقيقي الجازم المطابق للواقع فالنزاع انما هو
في ظن المتجزي لا في علمه اقول على كلا التقديرين يثبت المطلوب اما على الاول فلان من احاط بمدارك
بعض المسائل واستفرغ وسعه في استنباطه منها يحصل له الظن بالحكم بلا ريب ودعوى ان حصول ذلك
الظن انما هو في المجتهد المطلق مكابرة كما يشهد به الوجدان واما على الثاني فنقول لما انسد باب العلم
فيكفي حصول الظن باستفراغ الوسع في مدارك المسئلة والا يلزم التكليف بالمحال كما مر ولفرض المساواة
بين المتجزي والمطلق في الاطلاع على دلائل الحكم فلا فرق حاصله كما ان للمجتهد المطلق يحصل جميع دلائل الحكم
بالاستقصاء ويعمل عليه كذلك للمتجزي ايضا يحصل جميع دلائل الحكم بالاستقصاء فهما متساويان في الاطلاع
على الدلائل فكما جاز العمل للاول في ذلك الحكم كذا يجوز للثاني ايضا بلا فرق وما قيل ان الدلائل التي
يفرض جهل المتجزي عنها يجوز تعلقها بالحكم الذي اجتهد فيه فلا يحصل له ظن الحكم لاحتمال ان يكون الدلائل المجهولة
مانعة عن الحكم فهو مدفوع بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في المسئلة بحسب الظن وعدم تعلق غيره بها
واعترض صاحب المعالم على الدليل بانه قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد
من الخطاء وفيه ان مآل الاستدلال هو ان الدليل العقلي الذي قام على عمل المجتهد المطلق على ظنه فهو قائم
على عمل المتجزي ايضا على ظنه فلا قياس وايضا اورد على الدليل بان فرض المساواة بين المتجزي والمطلق
ممنوع لنقصان المتجزي عن المطلق لعدم اطلاعه على جميع ما اطلع عليه المجتهد فاجاب عنه بقوله ونقص عن
المطلق غير قادح كالعالم والاعلم حاصله ان نقص المتجزي عن المطلق لا يقدح في اجتهاد المتجزي فان المتجزي
والمطلق سواسيان في المسئلة التي نظر فيها المتجزي كما ان اجتهاد المجتهد العالم لا يقدح فيه اجتهاد المجتهد
الاعلم فانهما يعملان على اجتهادهما كذا المتجزي ايضا يعمل على مقتضى اجتهاده فلو كان بين اجتهاد المتجزي و
المطلق فرق بان لا يجوز للمتجزي العمل على اجتهاده بل لا بد له تقليد المطلق لكان بين اجتهاد العالم والاعلم
ايضا فرق ولا بد للعالم تقليد الاعلم ولم يقل به احد وتوهم الدور باطل هذا جواب عن توهم لو جاز التجزي
في الاجتهاد لزم الدور وقرروا الدور بوجوه والاوضح منها ان المتجزي اذا اجتهد في مسئلة فصحة اجتهاده

موقوفة على جواز التجزي في الاجتهاد وجواز التجزي في الاجتهاد موقوف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة جواز
التجزي في الاجتهاد والا كيف يجوز التجزي فهذا هو الدور والجواب ان توهم الدور باطل ووجه بطلانه ما اشار اليه
بقوله اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع لا في الاصول اذ لا خلاف في جواز تجزي الاجتهاد
في الاصول والحاصل ان الخلاف انما وقع في التجزي في الاجتهاد في المسائل الفقهية فصحة اجتهاد المتجزي
في المسائل الفقهية موقوفة على جواز التجزي وجواز التجزي ليس موقوفا على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة جواز
التجزي في المسائل الفقهية حتى يلزم الدور بل هو موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في المسائل
الاصولية وهو جائز لا خلاف فيه فاختلفت الجهتان فلا دور وبالجملة صحة اجتهاد المتجزي في المسئلة الفقهية موقوف
على جواز التجزي في الاجتهاد وهو مسئلة اصولية موقوفة على دليلها الذي استدل به عليه لا على جواز التجزي
في المسئلة الفقهية **فصل احكام النبي** المراد بها الاحكام الشرعية الدينية لا الدنيوية ليست عن
اجتهاد باجماعنا معاشر الامامية ووافقنا على ذلك الجبائيان خلافا لسائر المخالفين فجمهورهم اجازوا
الاجتهاد له وقال الآمدي والحاجبي بوقوعه وانكره قوم وتوقف الغزالي واكثر المحققين منهم ومنهم من يجوز
ذلك في امر الحروب دون الاحكام الشرعية وخص بعض المتاخرين منهم محل الخلاف بالاحكام الصادرة
عنه ص بطريق الفتوى ونقل الاجماع على الجواز والوقوع فيما صدر بطريق القضاء وفصل الخصومات ويظهر
من السيد في الذريعة الجواز عقلا دون الوقوع والدليل على ما قلنا معاشر الامامية الاجماع كما عرفت
آنفا وقوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في ان ما ينطق به النبي فهو ناش من
الهي لا الهوى النفسي فلا يكون اجتهادا فانه قول بالرأي لا بالوحي واجاب عنه المخالفون بوجهين
الاول ان الآية لرد ما كانوا يقولونه في القرآن من انه افتراء لا منه تعالى فيكون الآية مخصوصة بالقرآن
وليست بعام فلا تدل على عدم جواز الاجتهاد والجواب انه قد عرفت فيما تقدم ان الاعتبار بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب ولم يتعرض المصنف لجواب هذا الدليل لكونه ظاهر الدفع في غاية السخافة والثاني ان الآية
لا تدل على نفي الاجتهاد لجواز كونه ص متعبدا بالاجتهاد بسبب الوحي اليه ص بذلك فلا يكون نطقه ص عن الهوى
حينئذ بل يكون بالوحي ايضا كما زعم الحاجبي واجاب عنه بقوله والوحي اليه ص ان يجتهد لا يجعل ذلك الوحي
النطق هو ص برأي بالاجتهاد وحيا كاجتهادنا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على زعمهم فانهم استدلوا
على وجوب الاجتهاد علينا بهذه الآية فلو كان الاجتهاد الذي فعله النبي بسبب الوحي وحيا لكان اجتهادنا ايضا

فعلناه ایضا وحیا لانه وقع ایضا بوحی الٰہی وہو قوله تع فاعتبروا ولم یقل به احد فکیف نقول بذلک ولعلمه علیه
السلام بعصمته عن الخطاء فاحکامه تکون قطعیة لا اجتہادیة ہذا دلیل آخر علی المطلوب حاصله ان النبی صلعم یعلم
بانه معصوم عن الخطاء فیکون احکامه قطعیة لا اجتہادیة لان الاحکام الاجتہادیة قد تکون قطعیة وقد تکون
ظنیة وقد تکون خطاءً وقد تکون صوابا وہذا ینافی العصمة قال الشارح رحمه الله محصله ان قطعیة الاحکام بعلم النبی
بانه معصوم لا ینافی تعبده بالاجتہاد لجواز ان یکون الظن بالنظر الی دلیل والقطع بالنظر الی دلیل آخر اقول
اذا کان الاحکام قطعیة بسبب حصول العصمة فای ضرورة داعیة الی ان نقول انه ص تعبد بالدلیل الظنی
وترک الدلیل القطعی مع کونه مخالفا لقوله تع اتستبدلون الذی هو ادنی بالذی هو خیر ولا شک
ان القطع خیر من الظن وہذا ای کون احکام النبی ص قطعیة بسبب علمه بانه معصوم یعم سائر المعصومین لاشتراکهم
فی العصمة فیکون احکامهم ایضا قطعیة ولانهم اخذوها بتعلیم الرسول والہام من الله سبحانه واحتج الذاہبون
الی ان النبی کان متعبدا بالاجتہاد بوجوه الاول قوله تع عفا الله عنک لم اذنت لهم فقد عاتب الله تع
النبی ص علی الاذن فلا یکون احکامه عن وحی والا لما عاتبه ص علی الاذن فعلم بہذا ان احکامه ص کانت بالاجتہاد واجاب
عنه بقوله وآیة العفو تلطف کرحمک الله حاصله ان ہذا الخطاب لیس الی النبی ص لان عصمته مانعة عنه ولو
سلم انه خطاب الی النبی ص فنقول المراد به التلطف والترحم کما یقال للمخاطب رحمک الله واصلحک الله
من غیر ان یخطر بالبال ان للمخاطب ذنب او جرم وبالجملة انه لما ثبت بالدلائل القطعیة العقلیة و
النقلیة عصمة النبی ص فلا بد ان یکون مثل ہذه الآیات مؤولة کما یؤول آیة ید الله فوق ایدیہم وآیة
الرحمٰن علی العرش استوی بعد ثبوت البساطة تع بالدلائل العقلیة القطعیة والثانی قوله تع وشاورہم
فی الامر فان الله سبحانه امر النبی ص بالمشاورة وہی لا تکون الا فیما یحکم فیه بالاجتہاد ولا بالوحی اذ فی الوحی
لا حاجة الی المشورة فاجاب عنه بقوله وآیة المشاورة فی غیر المسائل الدینیة حاصله ان المشاورة
لیست فی الامور الدینیة والمسائل الشرعیة بل ہی فی الامور الدنیویة ومصالح الحرب ویمکن ان یقال
ان الامر بالمشاورة لتطییب قلوبہم حتی یکونوا ثابتی الجاش فی امر الحرب لا للعمل بمشورتہم بل العمل
انما ہو علی الوحی والرای واعلم لم یکن المشاورة فی غیر المسائل الدینیة بل تکون فی المسائل الدینیة
الشرعیة کان النبی ص مقلدا لهم فی تلک المسائل وہو خلاف موضوع الرسالة الثالث قوله تع و
استاذنوک فی بعض شانہم فاذن لمن شئت لهم یدل علی ان بعض الاحکام موکول علی رایه ص فاجاب عنه

وتمنع كون الاذن حكما شرعيا اى لانسلم ان المراد بالاذن الاذن فى الاحكام الشرعية حتى يتم استدلالكم
بل المراد به الاذن فى غيرها من الامور العادية الرابع قوله ص لما امر اصحابه بالتمتع لو استقبلت من امرى ما استدبرت
لما سقت الهدى اى لو علمت اولا ما علمت آخرا من فضيلة التمتع لما سقت الهدى بل تمتعت فهذا حكم شرعى
يدل على ان احكامه ص ليست عن الوحى بل بالاجتهاد اذ لو كانت بالوحى لما صدر منه ص مثل هذا الكلام الدال على
العمل بالاجتهاد فاجاب عنه بقوله والتخيير اولا فى سوق الهدى ثم ايحاء فضل التمتع ممكن حاصله انه يمكن ان يكون
قد اوحى اولا التخيير بين التمتع وسوق الهدى فاختار النبى ص سوق الهدى ثم بعده اوحى الله فضل التمتع
واولويته من سوق الهدى فقال النبى ص لو علمت اولا بالوحى ما علمت آخرا به لما سقت الهدى بل تمتعت
وامر الصحابة ايضا بالتمتع فصار سوق الهدى ايضا بالوحى كما كان الامر بالتمتع بالوحى لكن وحى الاول
مقدم على وحى الثانى فلا اجتهاد الخامس ما روى انه ص قال فى مكة يوم فتحها لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس رض الا الاذخر فقال النبى ص الا الاذخر ومعلوم ان الوحى لم ينزل عليه ص فى ذلك الوقت
لعدم ظهور علامات الوحى فيكون استثناءه ص بالاجتهاد ومعنى قوله ص لا يختلى اى لا يجز نبتها الرقيق ولا يقطع
ما دام رطبا واذا يبس فهو حشيش ولا يقطع شجرها اذ الاختلاء الاقتطاع والخلا بضم الاول وفتح اللام
الرطب من النبات الرقيق والواحدة خلاة والعضد باسكان الضاد القطع والاذخر بكسر الهمزة والخاء
نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم الواحدة
اذخرة والهمزة زائدة فاجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين الاول اشار اليه بقوله وكذا نزول
الوحى باستثناء الاذخر ممكن والحاصل انه يمكن ان يقال لما قال النبى ص ذلك القول فاوحى الله سبحانه
بسرعة باستثناء الاذخر فاستثنى ص الاذخر وعدم نقل الرواة طريان علامات الوحى عليه ص لا يستلزم
عدم طريانها فى الواقع لجواز طريانها لكن لم ينقلوا الرواة وليس اى الوحى البعيد من سرعة الاجتهاد
لان فى الاجتهاد لا بد له من زمان تفحص الادلة وعدم تعارضها وغير ذلك وفى سرعة الوحى ليس كذلك فيجوز
وقوعه دفعة والثانى هو قوله وسبق سماع العباس استثناءه اى الاذخر منه اى من النبى ص محتمل اى
يحتمل انه لما اوحى الله تعالى النبى ص باستثناء الاذخر فسمع العباس ذلك الاستثناء من النبى ص فسبق العباس
النبى ص بالتكلم ثم اعاده النبى ص ثانيا والسادس ان فى الاجتهاد مشقة وما فيه مشقة اكثر ثوابا عند الشرع
كما روى اجرك على قدر نصبك وافضل الاعمال احمزها اى اشقها فالاجتهاد هو المنصب الاعلى والفضيلة

فلا بد من تحقق ذلك في النبي ص لكونه مجمع الفضائل فاجاب عنه اولاً بقوله ورب فضيلة يترك لما فوقها اي
فوق الفضيلة خالصة انا نمنع كون الاجتهاد افضل من الوحي بل الوحي افضل من الاجتهاد ويجوز زيادة المشقة فيه
بالنسبة الى الاجتهاد كالخوف والخشية من الله حين نزول الوحي ورب فضيلة يترك العمل عليها لوجود فضيلة اعلى
منها فيعمل على الاخرى لزيادة الفضل فيها دون الاولى فلا نقص في حرمان النبي عن فضيلة الاجتهاد لحصول فضيلة اعلى
من الاجتهاد فيه وهو الوحي وما قال الشارح الخوشي ان هذا الجواب لا يدفع استدلال المستدل ليس بشيء لما عرفت وثانيا
بقوله او لغرض اي ورب فضيلة يترك لغرض من الاغراض كحسم قولهم اي دفع قول الطاعنين بانه لو كان له وحي
لما اجتهد اي لو كان للنبي ص الاجتهاد لطعن الكفار عليه ويقولون لو كان للنبي ص وحي لما اجتهد فلهذا الغرض لم يجز له الاجتهاد عليه
كما حسم اي دفع بالامية طعنهم اي طعن الكفار بالنقل من الكتب الالهية كالتورية وغيره يعني كما ان الله تعالى
جعل النبي اميا لا قاريا وحرم عن فضيلة تعلم الخط لغرض ان يدفع طعن الكفار عليه بانه ينقل الاحكام والقصص
عن الكتب القديمة الالهية كالتورية وصحف ابراهيم وغيرها كذلك جعله محروما عن فضيلة الاجتهاد لدفع طعنهم واعلم
ان العلماء قد اختلفوا في ان كل مجتهد مصيب ام لا وقد وقع النزاع ههنا في مواضع اربعة الاول في العقليات كالاصول
مثل حدوث العالم ووجود الصانع ووحدانيته وارسال الرسل فجمهور المسلمين على ان المصيب فيها واحد ونقل عليه الاجماع
والمخطي فيها ان كان نافيا للاسلام اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن العنبري
لان الجاحظ قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه العنبري وقال ان الكل مصيب والحق
ان المصيب واحد والباقي مخطي والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجود
المعاد الجسماني وعدمه وجواز الخرق وعدمه واما المخطي فهو اثم ام لا فالحق فيه انه ان كان قد قصر في بذل جهده في
تحصيل الحق فهو اثم وان لم يقصر في ذلك بل هو قاصر لا يستطيع زيادة الجهد فيما اجتهد فيه فهو غير اثم وان اخطأ الحق لكن
يجري عليه احكام الكفر ان اخطأ الاسلام كما صرح به العلامة القزويني والمحقق الجيلاني في الضوابط والقوانين و
الدليل على ما قلنا انه لو كان اثما بعد فرض كونه قاصرا يلزم التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العدل ولما كان
وجود القاصر فليس بمحال لعدم الدليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجوده وعلى مدعي عدم الامكان
اقامة البرهان والاجماع المنقول على ان المخطي اثم من دون التفصيل فليس بحجة في المسئلة الكلامية
لانه بمنزلة خبر الواحد او لعل مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة
المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه لو حل

بنفسه ولم يقصر دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل وكذا استدلال الجمهور بآية والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد نظر انه مقصر فيكون المخطي آثما ممنوع
بان الآية مجملة ولو سلم عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسير علي بن ابراهيم قوله جاهدوا فينا بانهم صبروا وجاهدوا
مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم اخرج الآية عن ظاهرها وعما نحن فيه مع ان ارادة الاجتهاد من لفظ جاهدوا
الذي ظاهره الوقوع بين اثنين مجاز خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل وكذا استدلال الجمهور بعموم الآيات الدالة
على ان الكفار في النار فيكون المخطي آثما ممنوع بان المراد بهم الكفار المعاندون المقصرون الساترون الحق بعد ظهوره بل
قال بعض المحققين هو المراد من الكفر ولا تشمل عموم الآيات لكل الكفار والا يلزم الظلم على الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا هذا وان شئت التفصيل فارجع الى القوانين والضوابط فانهما قد قضيا الوطر في هذه المباحث لله درهما
الموضع الثاني للنزاع في الفرعية اي العقائد العقلية الفرعية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة
واستحباب التفضل والاحسان مما يستقل العقل بحكمها فالجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها ايضا واحد و
المخطي فيها آثم والحق ان المصيب واحد والا يلزم اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان وعدمه و
نحو ذلك والمخطي المقصر آثم واما القاصر فله خطاؤه فلا اثم عليه لما مر والكلام في امثال ذلك مع الجمهور في انه
هل يمكن ان يخفى امثال ذلك على احد فيكون قاصرا او لم يمكن خفاؤه فيكون الكل مقصرا وعلى تقدير امكان الخفاء
فلا معنى للحكم بالاثم على من خفي عليه بلا تقصير واما الكلام في الامكان وعدمه فهو ممكن كما مر موجود غالبا
في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما كما مر الموضع
الثالث للنزاع فهو في الفرعيات العمليات الضرورية كالعبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا المصيب
واحد وهو الحق واما المخطي فيها فهل آثم ام لا فالصواب فيه هو التفصيل المزبور من ان المقصر آثم والقاصر لا اثم له
والخفاء في هذا المقام ممكن في غير المجتهدين وان كان نادرا واما المجتهدون المتفحصون فامكان الخفاء عليهم حين عروض
الشبهات بعيد ولو وجد فيجري عليه احكام المقصر كما صرح به بعض المحققين واعلم ان ما ذكرناه من عدم الاثم على الكافر
القاصر فانما هو في احكام الآخرة واما في الدنيا فيجري عليه احكام الكفر الموضع الرابع فيما لم يكن عليه دليل قطعي
كسائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد ان اخطأ فلا اثم عليه بلا خلاف الا من بعض العامة
لكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب اي كل مجتهد صائب في حكمه او يخطي فيه ايضا فقال ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة وابو هذيل العلاف والجبائي وابو هاشم واتباعهم من المعتزلة انه ليس لله تعالى حكم معين في واقعة

من الوقائع بل حكمه تعالى فيها تابع لراى المجتهد وظنه فما ادى اليه اجتهاد المجتهد فهو حكم الله نفس الامرى
فى حقه وحق مقلديه وهؤلاء هم المصوبون القائلون بان كل مجتهد مصيب غير آثم وقال الاكثرون
ان لله تعالى فى كل مسئلة من المسائل حكما معينا من اصابه فهو مصيب فليس كل مجتهد مصيبا بل المصيب
واحد والمخطى معذور لا اثم عليه والى هذا اشار المصنف بقوله والمشهور عدم التصويب بل هو المجمع
عليه من اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم على ما نسب اليهم العلامة فى النهاية والشهيد الثانى
فى التمهيد على ما نقل عنه فاطلاق الشهرة على الاجماع كما وقع عن المصنف لا يخلو عن تامل و
ما يظهر من الشيخ فى العدة من ان من اخطاء فى الاجتهاد فهو مخطى فاسق فهو مأول بان ذلك اذا
كان الاجتهاد بالراى والقياس وفيه ان المجتهد بالراى والقياس ياثم اخطاء او اصاب فلا وجه
لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطاء ثم ان القائلين بعدم التصويب من العامة اختلفوا فقال ان
الله تعالى لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين له بل يحصل الوقوف عليه اتفاقا كدفين يعثر عليه الطالب
من غير قصد فمن اجتهد وعثر عليه واطلع بالاتفاق فله اجران ومن اجتهد ولم يظفر عليه فله اجر واحد
بسبب ما تحمل من المشقة وهو التعب فى الطلب وقال بعضهم انه تعالى نصب عليه دليلا فقيل انه قطعى وقيل انه
ظنى والقائلون بقطعيته اختلفوا فالجمهور منهم على ان المجتهد المخطى فيه غير اثم وذهب بشر المريسى وابو بكر الاصم
الى كون المخطى اثما واما القائلون بان الدليل ظنى اختلفوا ايضا فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك
الدليل لخفائه وغموضه فالمخطى معذور وقيل انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شئ اخر تغير
التكليف وسقط عنه الاثم وذكر كل واحد على ما اختاره ادلة ايرادها تطويل بلا طائل والحق هو ما اختاره
اصحابنا والدليل عليه من وجوه الاول الاصل عدم تعدد الحكم وعلى راى المصوبة يتعدد الاحكام الثانى
الاجماع المحقق المدعى فى الضوابط الثالث الاجماع المنقول المستفيض بل ادعى التواتر فيه بعض المحققين
الرابع الآيات الثلث الدالة على ان فى كل واقعة حكم معين من الله تعالى هى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
وقوله وما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين الخامس ما اشار المصنف
اليه بقوله لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا بلا نكير من احد كتخطئة ابن عباس زيد بن ثابت وامثال ذلك
كثيرة فلو كان كل مجتهد مصيب لما كان لتخطئة بعضهم بعضا وجه والقول بان المراد خطائهم فى الاجتهاد
للتقصير اولانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر لا يصار اليه بدون الدليل والتمسك بما روى

عن النبي ص ان للمصيب اجرين وللمخطي واحد الرواية هكذا اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله
اجر واحد فلو لم يمكن التخطية وكان كل مجتهد مصيبا لما كان لقوله ص وان اخطأ معنى قيل هذا الخبر وان كان من
الآحاد الا ان الاصحاب تلقوه بالقبول ولم يوجد راد له والخامس ما اشار بقوله وللزوم اجتماع النقيضين
تقرير ذلك بتقريرين احدهما ان احد المجتهدين قد يحكم باثبات الشيء او بحله والثاني بنفيه وحرمته فالقول
بتصويب الجميع اجتماع النقيضين وثانيهما لو كان الحكم تابعا لظن المجتهد فاذا اجتهد وحصل له الظن يقطع انه
حكمه بعد والظن باق كما كان والا لامتنع الرجوع من اجتهاد الى اجتهاد اقوى منه والحال ان الرجوع
يصح فيكون قاطعا بالحكم حين كونه ظانا وهو الجمع بين النقيضين وغير ذلك من الدلائل كقول امير المؤمنين ع
في نهج البلاغة الدال على بطلان التصويب وان شئت الاطلاع فارجع الى المطولات وليس اي لزوم اجتماع
النقيضين مشتركا بين قول التصويب والتخطية لاختلاف المتعلق حاصله انه جواب عن قولهم ان اجتماع
النقيضين كما يلزم على قول التصويب يلزم على قول التخطية ايضا تقريره ان الاجماع منعقد على وجوب
اتباع الظن فاذا ظن المجتهد وجوب شيء او حرمته فيجب ذلك الشيء او يحرم قطعا فقد اجتمع الظن والقطع فيلزم
اجتماع النقيضين وتقرير الجواب ان هذا الايراد غير وارد على المخطئة لان متعلق القطع والظن على قولهم مختلف
فالظن متعلق بالوجوب او الحرمة والقطع متعلق بوجوب اتباع الظن وتحريم مخالفته كما اذا ادى الاجتهاد
الى حرمة النبيذ مثلا فالظن يتعلق بحرمته لا القطع لعدم الاجماع على حرمته والقطع يتعلق بوجوب العمل على
ما ادى اليه الاجتهاد وتحريم مخالفته فلا يكون الشيء الواحد مقطوعا ومظنونا حتى يجتمع النقيضان ولاستلزام
عطف على قوله للزوم لا على قوله لاختلاف وهو دليل آخر على بطلان التصويب اعتقاد كل منهما
اي من المجتهدين رجحان اماراته تخطئة احدهما فيه اي في اعتقاد الرجحان فقوله رجحان منصوب على انه
مفعول الاعتقاد وقوله تخطئة احدهما منصوب على انه مفعول الاستلزام حاصله ان المجتهدين اذا اختلفا
في حكم مثلا اعتقد كل منهما ان اماراته راجحة على امارات الآخر واعتقاد كل واحد من المجتهدين رجحان
اماراته يستلزم تخطئة امارات الآخر لانه ان كان امارات كل واحد منهما راجحة فلا معنى لاختلافهما وان كانت كلاهما
مرجوحتين فكلا المجتهدين مخطيان فلا يكون كل مجتهد مصيبا وللبحث في كل من الادلة المسطورة مجال
اما في الدليل الاول للمصنف فلانه لا يلزم من تخطئة السلف بعضهم بعضا الخطأ في نفس الحكم لاحتمال ان يكون
تخطئتهم لاعتقادهم انهم قصروا في الاجتهاد او لاعتقادهم انهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد او للمخالفة لنص او

اجماع وقد عرفت ان هذا الاحتمال خلاف لا یصار الیه بلا دلیل اما فی الثانی فاولا نمنع الروایة وثانیا لا نسلم دلالتها علی انقسام الاجتهاد الی الصواب والخطاء فی نفس الحکم بل یجوز ان یکون المراد بالمخطی المخطی فی الشرائط فله اجر واحد فانه مخطی ابتداء او مصیب انتهاء بخلاف المصیب فی الشرائط فله اجران فانه مصیب ابتداء وانتهاء وفیه قد عرفت ان الاصحاب قد تلقوا الروایة بالقبول فعدم تسلیمها مکابرة وسیاق الروایة وسباقها مانع من ان یراد بالمخطی والمصیب المخطی والمصیب فی الشرائط کما لا یخفی علی من له انس بکلام العرب واما فی الثالث فلان متعلق القطع والظن مختلف علی رای المصوبة ایضا فالظن متعلق بکون الدلیل دلیلا والقطع متعلق بنفس المدلول وفیه انه ان کان المراد بکون الدلیل دلیلا ان نفس مقدمات الدلیل ظنیة فالظن بها یستلزم الظن بالمدلول فتعلق القطع بها یستلزم اجتماع النقیضین وان کان المراد به ان اتصاف تلک المقدمات بوصف الدلالة ظنیة فلا یخفی علیک ان اتصاف الدلیل بوصف الدلالة قطعی فی جمیع الدلائل سواء کانت ظنیة او قطعیة فالقول بان ذلک الاتصاف ظنی لا معنی له واما فی الرابع فلان التخطئة فی الامارة لا یوجب التخطئة فی نفس الحکم ولو سلم فالتخطئة بحسب الاعتقاد ولا یوجب الخطاء فی نفس الامر وفیه ما فیه ویلزم المعتزلة المخطئة بالنصب علی المفعولیة وکذا کل من قال بالحسن والقبح العقلی عند تغیر الرای ای رای المجتهد سبق بالرفع علی الفاعلیة امر المقلِّد بالکسر والمقلَّد بالفتح حاصله ان المجتهد مامور باتباع ظنه والمقلد مامور باتباع المجتهد فاذا تغیر رای المجتهد ورجع عن قوله الاول فیکون القول الاول خطاء فیلزم ان المقلِّد بالکسر والمقلَّد بالفتح کانا سابقا مامورین بالخطاء وهو قبیح عقلا وفیه تامل وجه التامل علی ما فی الحاشیة ان هذا لازم علی المصوبة ایضا فیما اذا ظهر کذب الشاهدین فان الحاکم یرجع عن حکمه مع انه کان مامورا به فتامل فصل فی بیان شرائط الاجتهاد لا بد لمن یجتهد فی مسئلة من تحصیل ما یتوقف علیه الاجتهاد فیها ای فی المسئلة من العلوم العربیة کالعلم باللغة والصرف والنحو وذلک لان استنباط الاحکام من الکتاب والسنة وهما عربیان فیعرف مفردات الکلام من علم اللغة وتصاریفها التی یتغیر بها معانی المفردات بالمضی والحال والاستقبال والامر والنهی وغیرها تعرف بعلم الصرف ومعانی المفردات الترکیبیة الحاصلة من ترکیب العوامل اللفظیة والمعنویة تعرف بعلم النحو والعلم بجمیع ذلک اما بسبب کون المجتهد صاحب اللغة کالذین سمعوا الخطابات وحاوروا مع النبی ص والائمة ع واما بسبب انه تعلم من افواه الرجال وممارسة کلامهم بحیث یحصل له الاطلاع او بسبب انه رجع الی الکتب المؤلفة فی تلک العلوم لا یقال ان العربی القح لا یحتاج الی علم الصرف والنحو واللغة اذ یمکن له تحصیل مراد الشارع

والائمة بتتبع كلماتهم ومواردها لان المراد بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم على ما قال بعض المحققين معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في تلك العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ واما علم المعاني والبيان والبديع فلا يتوقف الاجتهاد عليه نعم لا بد له من الدراية بحيث يميز الكلام الركيك خلاف الاستعمال عن غيره لان المعصوم لا يصدر منه الركيك المخالف للاستعمال كما ستعرف في مبحث التراجيح نعم يمكن ان يقال ان اصول الفقه موقوف على جملة من مباحث المعاني والبيان كالحقيقة والمجاز وغيرهما كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقوفا على تلك الجملة بواسطة اصول الفقه و المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ يحتاج الى النظر والاستدلال وترتيب المقدمات واخراج النتائج منها والتميز بين صحيح النظر وفاسده وهو لا يحصل الا بالمنطق وما يقال لو كان المنطق عاصما عن لما اختلف المنطقي في الاستدلال ضعيف لا يعبأ به لان المراد ان المنطق يعصم عن الخطاء في الاغلب وبالنسبة الى من لا يعلمه وحين مراعاة قوانينه والا فالانسان جائز الخطاء غير معصوم في كل مرحلة وباب الا من عصمه الله تعالى والاصول اي اصول الفقه لانه ما لم يعرف الاوامر والنواهي والعموم والخصوص وان الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام قد يخصص وغير ذلك من المقاصد الاصولية التي يتوقف عليها استنباط المسائل الفقهية كيف يمكن يستنبطها ولذا قال بعض المحققين ان معرفة اصول الفقه من اهم العلوم للمجتهد لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد معرفة جميع ذلك على سبيل الاجتهاد على كل اصل منها لكثرة الخلافات فيها الا كما يتوهمه القاصرون بل قال بعض المحققين لا بد من الاجتهاد في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والآثار والالفية ونحو ذلك ويكفي الظن في الاصول فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم والقول بحصول العلم مطلقا لا يخلو عن تأمل كما نبه عليه بعضهم هذا واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكن يتعين معرفتها على التوصل اليه واما معرفة اصول العقائد اي المعارف الخمس واليقين بها فلا يتوقف عليها حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني كما حققه بعض محققي المتاخرين و

واعترض عليه المحقق [illegible] ما حاصله انه لا يمكن حصول الاعتقاد و[illegible] بان هذا الحكم احد [illegible] الا بعد معرفة الشارع والاقرار
بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وبصدق الشارع وكونه مأمونا عن الكذب عمدا وسهوا وبامامة الائمة الذين [illegible]
المستندة الكثيرة عنهم فاذا لم يعتقد بها لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من [illegible] لم يمكن الحصول [illegible] والحكم على فرض [illegible]
لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والاجتهاد هو الاعتقاد بالحكم انتهى ولا يخفى عليك ان الاجتهاد هو قوة يحصل بها الاقتدار
على استخراج الاحكام الشرعية من الادلة بالقواعد المقررة كما نطق به حده والاجتهاد بمثل تلك القوة يمكن حصولها لكافر
فاذا استخرج مسئلة من المسائل بتلك القواعد ويقول بان هذا الدين لو كان حقا فالمسئلة كذا في هذا الدين [illegible]
في اجتهاده واما اذا استبصر فيحصل له الاعتقاد ايضا بتلك المسئلة فاي مانع من العمل عليها بعد الاستبصار فحقيقة الاجتهاد [illegible]
على المعارف واليقين بها كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق مسئلة كلامية
يتوقف عليها المسئلة الفقهية من جهة انه اذا ورد خطاب لظاهر فيعمل بالظاهر ويحكم عليه فيقول هو المراد من الخطاب اذ
ارادة خلاف الظاهر بدون البيان قبيح من الشارع فكيف يراد وكذلك الفقه موقوف على الاصول وهي موقوفة على بعض علم الكلام
كمعرفة من صدر عنه الكتاب والسنة وصدقه وعدم صدور الخطاء عنه عمدا وسهوا كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقوفا على شيء
من علم الكلام فلو قيل امثال تلك المسائل الكلامية موقوف عليها الفقه فقد وجه والتفسير اي معرفة تفسير القرآن مما يتوقف عليه الاجتهاد
لكن لا مطلقا بل معرفة تفسير آيات الاحكام وموضعها سواء كان ذلك من القرآن او من الكتب الاستدلالية بحيث يمكن الرجوع [illegible]
وبعض يريد بمعرفة آيات الاحكام عندهم خمسمائة تقريبا كما مر الاشارة اليه والحديث اي مما يتوقف عليه الاجتهاد هو
العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام لا ما يتعلق باحوال الآخرة وغيرها فانها لا دخل لها في الاجتهاد ومعرفة الاحاديث سواء
كانت بالحفظ او بالرجوع الى الكتب المدونة كالكافي والفقيه والاستبصار والتهذيب بحيث يعرف مواقع ابوابها او
الى الكتب الاستدلالية الجامعة لاحاديث المسئلة والرجال اي العلم باحوال الرجال من الجرح والتعديل ولو كان ذلك بالرجوع
الى كتب الرجال وانما احتاج الى ذلك لان العمل بالاحاديث والاخبار مشروط بتوثيق الرجال في الاخبار وعلى رواية من هو لا يحصل الا
بتفحص حالاتهم من الكتب التي جمع فيها احوالهم وهي المسمى بكتب الرجال والظن بعدم الاجماع على خلاف ما ادى اليه المسئلة
لا بد في الاجتهاد في المسئلة حصول الظن بعدم الخلاف والاجماع على خلاف تلك المسئلة وذلك يحصل بتتبع كتب الفقهاء واختيارهم
ولا بد مع ذلك من انس بلسان الفقهاء [illegible] ليحصل بصيرة كاملة في الاستدلال وان لا بد ان يحصل الظن بعدم الاجماع على
خلاف ما في الحاشية بما قيل ان هذا هو الباعث على ادراج قيد الفقيه في تعريف الاجتهاد كما فعل الحاجبي وغيره ولا بد ايضا
في الاجتهاد قوة رد الفرع الى الاصل وهي المسماة بالقوة القدسية وهي العمدة في هذا الباب ومن ليس له هذه القوة

لا يكون مجتهدا وان حصل له غيرها من الاسباب والشرائط وقد ذكروا شروطا اخرى للاجتهاد مذكورة فى المطولات تركناها لعدم كونها
حقيقة شروطا للاجتهاد كما صرح به بعض المحققين ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بتكرر القضية اعلم انهم اختلفوا فى انه اذا تكرر
الواقعة فهل يجب على المجتهد تجديد النظر فى كل واقعة وردت عنده ام لا بل يعمل على الاجتهاد السابق فيها اقوال ثالثها الاول
اى يجب عليه تجديد النظر اذا لم يتذكر دليل المسئلة وماخذها فان وافق رايه على ما اجتهد اولا فيعمل عليه والا
فيعمل على الراى الثانى ورابعها يجب تجديد النظر ان مضى زمان تغير حال المجتهد معه بزيادة قوته واطلاعه على الماخذ بسبب
كثرة الممارسة والا فلا والاقرب هو عدم وجوب التجديد ما لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا يعرض له شك فيه فى المسئلة بحيث
زال الظن وتساوى الطرفان فان اعتقد البطلان الدليل الاول او عرض له شك فيجب عليه تجديد النظر والدليل على عدم الوجوب اصالة
العدم واستصحاب الحكم السابق واليه اشار المصنف بقوله بل يستصحب الحكم السابق وايضا لزوم العسر والحرج ينفى تجديد النظر
وقيل انه يحتمل ان يتغير الراى بالنظر فبهذا الاحتمال يجب تجديد النظر فهو مدفوع بان مجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن الحاصل
بالاجتهاد الاول كما لا يخفى وتفصيل اى القول بالتفصيل بانه بمضى زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد خبر لقوله والتفصيل
واجتهاد المتجزى نافع له لا لغيره اما انه نافع له فلانه يجب على المجتهد مطلقا العمل على ظنه واما انه لا ينفع لغيره فلعدم الوثوق على قوله وقد مر
ما يتعلق بهذا فى تضاعيف الفصل السابق وهذا الفصل فتذكر والمجتهد المتجزى يقلد فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته عن الاجتهاد فيما لم
يتجز فيه او عجز عن الاجتهاد فيه وتقليد الافضل متعين عند عامة اصحابنا الا انه يكون ظن الافضل اقوى من غيره واتباع اقوى الظنون واجب عقلا والاعلم
ان المشهور وجوب تقليد الاعلم فيما كان الاعلم مخالفا لغير الاعلم وظهر من المصنف الاجماع عليه ومن البعض التخيير بينهما والاقوى تعيين تقليد الاعلم
واما فيما كان الاعلم موافقا لغيره او لم يعلم فقال بعض من قال بوجوب تقليد الاعلم فى المخالفة بعدم لزوم تقليد الاعلم عند التوافق وتبعهم الى العامة
مختلفون فجمهورهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل ومنع احمد وغيره المنع بل يجب النظر فى الارجح ويتخير المقلد
مع التساوى اى مع تساوى المجتهدين فى العلم والفضل والورع كالمجتهد مع التعارض اى تعارض الدليلين والتكافؤ
اى تماثلهما يعنى كما ان المجتهد عند تعارض الدليلين وتكافؤهما يتخير ايهما شاء اختار كذا المقلد عند وجود المجتهدين
المتساويين فى العلم والورع يقلد ايهما شاء ثم ان المجتهدين اذا كان احدهما اورع والآخر اعلم ففى ايهما يقلد
خلاف والمشهور تقديم الاعلم على الاورع عند تعارضهما قال المحقق قدس سره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد
من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن

فصل هل يكفى التقليد فى الاصول اى اصول الدين لا بل يجب النظر فيها ولا يجوز التقليد لعدم الجزم كنظر
يجب التقليد وهذه المسئلة من مشكلات المسائل فى الفن وضيق الوقت والمجال لا يرخصنا بذكرها مستوعبا

فاقتصرنا على شرح كلام الماتن لكن بالجملة القول بوجوب النظر ولو بالدليل الاجمالى على حسب الطاقة والوسعة موجه
لو كان متمكنا عليه والا للزوم التكليف بما لا يطاق والله يعلم بالصواب للاول اى القائل بكفاية التقليد
والثالث اى القائل بحرمة التقليد لزوم الدور ان وجب اى النظر وذكر فى تقرير الدور وجوه منها ان وجوب
النظر فى معرفة الله تعالى المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله تعالى وعلى انه يجب امتثال اوامره لان
معرفته تعالى كذلك موقوفة على وجوب النظر فى معرفته تعالى هذا هو الدور ومنها ان وجوب النظر نظرى فيتوقف على وجوب
النظر ومنها وجوبه نظرى فيتوقف على نظر آخر وهلم جرا والنظر يتوقف على وجوبه فيلزم الدور والاكتفاء اى اكتفاء النبى ص من الكفار
بكلمتى الشهادة وكان ص يحكم باسلامهم بمجرد تلفظهم بالشهادتين بلا تكليف استدلال فلو كان الاستدلال واجبا
لكلفهم به ولنقل الينا لقضاء العادة وقوله ص عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم
قدرتهن على الاستدلال ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر ونهيه اى نهى النبى ص الصحابة عن الكلام فى مسئلة
القدر روى انه ص خرج على صحابه فرآهم يتكلمون فى مسئلة القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فاسكتوا فلو لم يكن النظر منهيا عنه لما نهاهم ص
وعدم نقل الاستدلال على مسائل اصول الدين عن احد منهم اى من الصحابة وعدم امرهم ص اى من الصحابة احدا به اى بالا
ستدلال فلو كان النظر واجبا لاشتغلوا بالاستدلال ولامروا غيرهم بالنظر ولو اشتغلوا بالاستدلال ولامروا غيرهم به
لنقل الينا ايضا لتوفر الدواعى كما نقل الينا اشتغالهم بالفروع وامرهم غيرهم بها وان الاصول اغمض ادلة من
الفروع فهى اولى بالتقليد اى ادلة المسائل الاصولية امور عقلية ادق واغمض من دلائل الفروع لانها سهلة فاذا
وجب التقليد فى الفروع التى هى سهل وجب التقليد فى الاصول التى هى فى غاية الدقة والمتانة بطريق اولى
وان الشبهات فى الاصول كثيرة عسيرة الدفع وفى النظر فيها مظنة الوقوع فى الضلالة بسبب تلك الشبهات والتقليد
اسلم من النظر فيها اذ لا خوف وقوع الضلالة فيه فيحرم النظر فيجب التقليد وان يقول من يوثق به كالنبى ص و
الامام بل العدل العارف لو وقع فى النفس ما لعينه هذه الدلائل المدونة فى علم الكلام التى هى موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا تخلص عنها الا من ايده الله تعالى وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون مطلق غير مقيد بالفروع فيشمل الاصول ايضا وللثانى اى القائل بوجوب النظر وحرمة التقليد ذم التقليد
فى الكتاب المجيد فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا
اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقوله تعالى اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقوله وقالوا

لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين فهذه الآيات تدل على حرمة التقليد كما خرجت الفروع والتقليد فيها عن عموم هذه الآيات بالاجماع فان علمائنا قد اجمعوا على جواز التقليد في الفروع لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والا يلزم العسر والحرج الشديد على تقدير وجوب الاجتهاد على كل واحد عينا ويوجب الاختلال في نظام العالم ولما خرجت الفروع عن عموم الآيات فبقيت الاصول على حالها في المنع عن التقليد فيحرم التقليد فيها وايجاب الله النظر على النبي ص بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فاوجب الله العلم على النبي ص لان الامر للوجوب والعلم لا يحصل الا بالنظر فيجب النظر واذا وجب النظر على النبي ص فالامة اولى بالوجوب لكونها اخس رتبة منه ص او يقال لما وجب النظر على النبي وجب على الامة ايضا للتاسي اي لوجوب تاسي الامة بالنبي لقوله تع ولكم في رسول الله اسوة حسنة والاجماع على وجوب العلم باصول الدين صرح بالاجماع العضدي والعلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح وغيرهما قال العلامة في ذلك الباب اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم انتهى والتقليد لا يحصله اي العلم لجواز الكذب على المقلد بالفتح لعدم كونه معصوما فكيف يحصل العلم به واجتماع النقيضين عطف على الجواز لا على الكذب اي لو حصل العلم بالتقليد لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه فان من قلد مقلدا ابا الفتح بحدوث العالم يفيد العلم به ومن قلد مقلد القدم جميعا ايضا يفيد العلم فيلزم كون العالم قديما وحادثا قطعا وليس هذا الا اجتماع النقيضين والخروج عن التقليد بالجر عطف على ما سبق يعني لو حصل العلم بالتقليد لزم الخروج عن التقليد تقريره انه لا بد في التقليد من العلم بصدق المخبر وهو ليس بضروري فهو نظري بالاحالة والنظري محتاج الى الدليل فلما احتاج الى الدليل لم يبق التقليد لانه قبول قول الغير بلا دليل فتامل فيه وغير ذلك من الوجوه تركناها مخافة الاطناب لما فرغ عن ادلة المذهب شرع في الجواب عن ادلة القول الاول والثالث فقال ووجوب النظر عندنا عقلي لا شرعي كما ذهبت اليه الاشاعرة حاصله انه جواب عن قولهم لو وجب النظر لزم الدور وتقرير الجواب ان وجوب النظر عندنا عقلي لا يتوقف على شيء حتى يلزم الدور اذ العقل يحكم بوجوبه لكونه دافعا للخوف المظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب عقلا بخلاف الاشاعرة فعندهم وجوب النظر شرعي

لتوقف على ايجاب الشرايا ه فيلزم الدور عندهم لا عندنا والاكتفاء بالشهادتين اعتمادا على ما تشهد به عقولهم هذا جواب
عن قولهم ان النبي قد اكتفى من الكفار بالشهادتين بدون تكليف الاستدلال حاصل الجواب ان النبي صلعم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة
لاجل انه اعتمد على ما تشهد به عقولهم لانهم كانوا عالمين بالدلائل بسبب نظرهم الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المرضية
بحيث اطمئنت بها نفوسهم وليس المراد بالدليل الا ما تطمئن به النفس و هو كان معلوما لهم ولهذا اكتفى النبي صلعم بالشهادتين ودين
العجائز من كلام ابي سفيان الثوري هذا جواب عن قولهم عليكم بدين العجائز وتقريره واضح ونقل عن المصنف في حاشيته ان هذا
هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم وما ذكر الشراح هو ما روي
ان عمر بن عبد العزيز لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز والمناسب للمقام هي الحكاية الاولى ولو سلم الرواية فهي خبر
واحد لا يعارض بالقواطع التي استدل بها ولو سلم قطعيتها ايضا فلا نسلم ان العجائز لا قدرة لهن على الاستدلال التي تطمئن
به النفس ويدل عليه ما مر من حكاية عمر بن عبد العزيز المعتزلي فان فيها نوعا من الاستدلال كما لا يخفى وايضا يمكن ان يراد
بدين العجائز المبادرة في الاطاعة والانقياد في اوامره ونواهيه تعالى والاعتقاد الخالص كما هو عادة النساء سيما العجائز لا ان
المراد به المنع عن النظر والاكتفاء بالتقليد كما فهم والنهي للصحابة عن الجدال بغير الحق جواب عن قولهم ان النبي صلعم نهى الصحابة عن
الكلام في مسئلة القدر حاصله ان النبي صلعم انما نهى الصحابة عن الجدال الباطل لا عن النظر لان الجدال انما يكون لمحض التعنت و
ترويج الباطلات ويكون فيه تضييع في الاوقات وربما يكون حراما واما الجدال الحق فهو مامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وكذا النظر لاظهار الحق وتشييد المعرفة فلم ينهاه النبي صلعم كيف وقد مدح الله
سبحانه اهل النظر في كتابه العزيز حيث قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا واما النهي عن خصوص
مسئلة القدر والخوض فيها لا يستلزم النهي في المعارف الحقة لان القدر الذي كلفنا به هو ما يبلغ اليه عقولنا واما مسئلة
القدر واسراره مما لا يقدر عقولنا البلوغ اليها فلذا امتنعنا بالنظر فيها بخصوصها وعدم النقل اي عدم نقل الاستدلال
وعدم الالزام اي لم يامر الصحابة بعضهم بعضا بالاستدلال لوضوح الامر اي امر الاستدلال عندهم مع قلة الشبهة في
زمانهم بخلاف زماننا حاصله انه جواب عن قولهم لم ينقل الاستدلال عن الصحابة الينا ولم يامر بعضهم بعضا ولو كان لنقل
الينا حاصل الجواب انا نمنع اولا عدم النقل وعدم الامر لان الكتاب المجيد مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء
السابقين وامر الله تعالى نبينا ايضا بقوله وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار التي وردت في مناظرات

اہل الکتاب سیما اصحاب الائمة ع رووا عنهم ع مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم ع اصحابهم بذلک وثانیا لو سلم عدم النقل فنقول
ان اصحاب النبی ص لم یکونوا محتاجین الی النظر لان الامر عندهم کان واضحا لمشاهدتهم المعجزات الباهرة وکان الامر علیهم سهلا کمابلا
اذهانهم مع ان الشبهات والشکوک التی حصلت فی زماننا کانت اقل فی زمانهم فلهذا لم یامر بعضهم بعضا بالاستدلال
لا لان النظر لم یکن علیهم واجبا کما فهم المستدل والاغمضیة بالتطمئن به النفس ممنوعة جواب عن قولهم ان الاصول اغمض
ادلة من الفروع فهی اولی بالتقلید حاصل الجواب ان کون ادلة الاصول التی تطمئن بها النفس اغمض ممنوع بل انما
ہی ای الاغمضیة فیما ای فی الادلة التی یرد بها شبهة ولا تکلیف للناس بها وانما یجب الغور والدقة والنظر فیها
لمن کان قابلا لها من العلماء الحرسة للدین المبین المرغمین لانوف الجاحدین المبطلین والمظنة ای مظنة الوقوع
فی الضلالة یجری فی المقلد بالفتح هذا جواب عن قولهم فی النظر مظنة الوقوع فی الضلالة حاصله ان تلک المظنة کما تحصل
للمقلد بالکسر کذا یحصل للمقلد بالفتح ایضا فیحرم علیه النظر کما ظهر فیجب التقلید علیه ایضا فنتکلم فی مقلده ایضا کک فیتسلسل
او ینتهی الی ناظر فی الاستدلال غیر مقلد فیلزم المحذور المذکور وهو مظنة الوقوع فی الضلالة مع زیادة احتمال کذبه
ای کذب المقلد الناظر بخلاف ما اذا نظر فی الاستدلال بدون التقلید لان فیه لیس هذا الاحتمال فیکون النظر اولی من
التقلید والرجوع الی المعصوم ع کالنبی والامام ع لیس تقلیدا هذا جواب عن قولهم ان قول من یوثق به کالنبی والامام
والعدل العارف اوقع فی النفس حاصل الجواب ان الرجوع الی المعصوم لا یسمی تقلیدا بل هو قول مع الدلیل لقطعیة
الصدور ممن یمتنع علیه الکذب فیخرج عن محل النزاع والاوقعیة فی غیره ای غیر المعصوم ممنوعة ای کون کلام غیر المعصوم
من العدل العارف اوقع فی النفس ممنوع لاحتمال الخطاء فیه لعدم عصمته والسؤال عن بشریة الانبیاء السابقین هذا
جواب عن استدلالهم بقوله تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون حاصل الجواب ان المراد بالسؤال الذی یشتمل علیه
الآیة هو السؤال عن بشریة الانبیاء وکونهم رجالا کما یدل علیه صدر الآیة وهو قوله تعالی وما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی
الیهم لیس المراد بالسؤال السؤال عن الاصول ولا عن الفروع واجیب بوجوه اخری ایضا وهذه خلاصة ادلة الطرفین
وللبحث فی اکثرها مجال مذکور فی المطولات ان شئت فارجع الیها والی اشتراط القطع یرجع الکلام یعنی حاصل هذا البحث
یرجع الی انه هل یشترط القطع فی اصول الدین حتی یجب النظر فیه ویحرم التقلید ام یکفی الظن بها فیسوغ التقلید ولا
یجب النظر واثباته ای القطع مشکل لتعارض الادلة من الجانبین لا یخفی علیک ان الظاهر من کلام المصنف
کفایة الظن باصول الدین وعلیه جماعة من الاعلام کالمحقق الطوسی فی بعض رسائله وفی فصوله کما نقل عنه والمولی
الورع المقدس الاردبیلی والعلامة المجلسی وقال العلامة فی النهایة ان الاخباریین من الامامیة کان علمهم فی اصول الدین

وفروعه على اخبار الآحاد ولا ريب ان اخبار الآحاد لا تفيد الا الظن فتامل وبالله الاعتصام واليه المرجع ومنه الوصول
الى المرام المنهج الخامس ويختم عليه الرسالة في الترجيحات التي يحتاج اليها الفقهاء في استنباط الاحكام وايراد
الجمع باعتبار تعدد الانواع الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح تقديم امارة
هو ما يفيد الظن على امارة اخرى عند تعارض الامارتين في العمل متعلق بالتقديم
متعلق بالعمل اي مقتضى تلك الامارة من الحكم وعرفه الحاجبي بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها لا يخفى عليك
ان هذا الاقتران هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح تسمية الشيء باسم المسبب فلهذا عدل عنه المصنف قال
بعض المحققين ان هذا التعريف لنفس الامارة الراجحة وتعريف المصنف تعريف لفعل المجتهد فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر ولا
تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين لانه لو تعارض القطعيان لثبت مقتضاهما وهو اجتماع النقيضين ولا تعارض
في قطعي وظني لان الظن يضمحل عند القطع لا يصلح المعارضة وهو مطابق لما في مختصر الحاجبي وشرحه للعضدي واعترض عليه
بان التعارض في الدليلين لا يكون في الواقع فان الشارع جل شانه من ان يورد دليلين متناقضين على حكمين متناقضين
فلا بد ان يكون احدهما ناسخا للآخر لكن اذا لم يعلم التاريخ يتوهم التعارض فيهما بحسب الظاهر فالتعارض ليس الا بحسب
وهذا السبب عدم العلم بالتاريخ وكما ان القطعي يفيد ثبوت مقتضاه قطعا كذلك الظني يقتضي ثبوت مقتضاه ظنا وكما ان اجتماع
النقيضين بحسب القطع محال كذلك بحسب الظن فتخصيص التعارض بالظنيين دون القطعيين تحكم محض ثم ان المرجحات
تعتبر في كل الامارات لكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فقال المصنف قدس سره والترجيح في النقليين
اي الخبرين اما بالسند وهو عبارة عن رواة الاخبار او المتن والمراد به اللفظ الذي يتقوم به معنى الحديث بان يكون
احدهما محكما والآخر متشابها او المدلول وهو الحكم الذي يدل عليه الخبر من الاباحة والتحريم وغيرهما او الخارج من غير
المذكورات كموافقة احد الخبرين لعمل الاكثر دون الآخر كما ستعرف فالسند اي الترجيح من جهة السند من وجوه
الاول بالعلو اي علو السند وهو يرجح على غيره والمراد بعلو السند ان يكون وسائط احد الخبرين التي بين الراوي
المروي له الامام المروي عنه اقل بالنسبة الى وسائط الخبر الآخر كان يكون وسائط احد الخبرين عشرة رواة وللخبر
عشرين راويا وانما رجح علو الاسناد على غيره لان الوسائط كلما كانت اقل كان تطرق احتمال الكذب والغلط و
السهو وغيرها اقل مما كثرت وسائطه وما قال الشارح الخوانساري من ان المراد بالعلو علو لا يندر تحققه وتبعه الشارح
رحمه الله ايضا فلم نقف على التصريح بهذا المراد في كلام المحققين قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان
راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره

واعترض عليه شيخنا صاحب المعالم بان هذا الكلام ليس بشيء لان تأثير الندور في تخلله غير معقول واجاب عنه المصنف في الحاشية بان ظني ان هذا المعترض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه لان مراده قدس سره ان عالي السند قد يضعف الاعتماد عليه لندور طول العمر زيادة على العادة كما لو نقل بعض اهل عصرنا عن النبي صلى الله عليه وآله حديثا رجال سنده سبعة مثلا فان تطرق احتمال الكذب والغلط اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنا عشر رجلا مثلا لندرة التعمر الى ما يزيد على مائة سنة لا الى ما ينقص ومن هذا القبيل طعن بعض المحدثين في الاحاديث المسلسلة بالاعمر او غيره لندرة تحقق ذلك الاتفاق فيضعف الاعتماد عليه انتهى واجاب الشارح الخرفوشي من قبل صاحب المعالم وتسديد كلامه وقال ان المراد بعلو الاسناد ما لا يندر تحققه وايضا لا ينحصر علو الاسناد في ذلك فلا يضعف عليه الاعتماد مطلقا اقول قد عرفت ان هذه الارادة من العلوم الغير التصريح بها في كلام المحققين وايضا العلامة لم يصرح بانحصار علو الاسناد في ذلك بل قال انه مرجوح باعتبار ندرته ولا دخل له في الانحصار بل متى تحقق ذلك الندور يضعف الاعتماد عليه فتدبر

و الوجه الثاني من مرجحات السند كثرة الرواة اي يكون رواة احد الخبرين في كل طبقة اكثر عددا من رواة الخبر الآخر فيرجح الاول على الثاني لان ما رواته اكثر يقوى الظن به لكون العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان خبر كل واحد منهم يفيد الظن فيحصل الظنون الكثيرة فيحصل التعاضد في الظن هذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر المفيد لليقين وخالف بعض العامة في ترجيح كثرة الرواة على غيره ومستندهم ضعيف لا يعبأ به

الثالث اتصاف راوي احد الخبرين باوصاف توجب رجحان الظن بالصدق به بالنسبة الى راوي الآخر مثل زيادة الثقة بان يكون الوثوق براوي احد الخبرين ازيد من الآخر و زيادة الفقاهة بان يكون راوي احدهما اكثر فقها من الآخر والعربية بان يكون الراوي لاحدهما اكثر معرفة بالعربية من الثاني والفطنة فالخبر الذي راويه اكمل فطانة يرجح على الخبر الذي راويه ليس كذلك والورع فما كان راويه ازيد في الورع والتقوى يرجح على ما ليس كذلك والضبط بان يكون الضبط والحفظ لراوي احد الخبرين ازيد من الآخر فيرجح الاول على الثاني ولا يخفى وجه الترجيح في جميع ما ذكر لانها توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فبهذا حصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر او امور اخرى مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر وهكذا كما اشار اليه بقوله وكثرة المزكين اي يكون المزكون لاحد الراويين اكثر من الآخر واعدليتهم اي يكون المزكون لاحدهما اعدل من المزكي الآخر واعلميتهم بالرجال اي يكون المزكون لاحد الراويين اعلم باحوال رجال السند من الآخر وبالتثبت

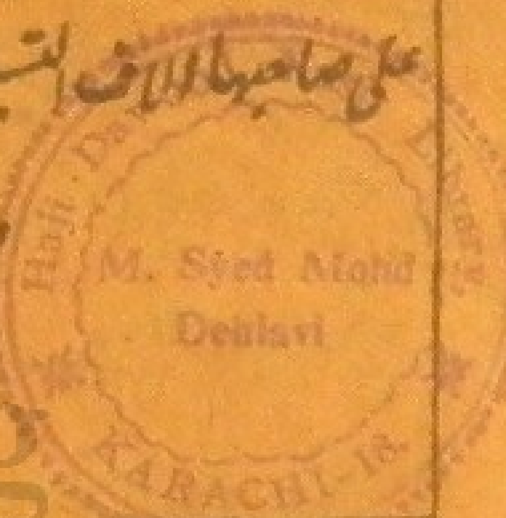
ای یکون الراوی لاحد الخبرین مباشرا للقضیة دون الآخر فیقدم علی الآخر کما قدم روایة ابی رافع ان النبی صلعم
تزوج میمونة وهو حلال غیر محرم علی روایة ابن عباس بانه تزوجها وهو محرم لان ابا رافع کان سفیرا بین النبی ومیمونة
فهو اعلم بالقضیة من ابن عباس والمشافهة بان یکون راوی احد الخبرین شافهه المروی عنه دون الآخر فیقدم
الاول علی الثانی کما قدم روایة قاسم بن محمد بن ابی بکر عن عائشة ان بریرة عتقت وکان زوجها حرا علی روایة
الاسود انها عتقت وکان زوجها عبدا فان عائشة کانت عمة قاسم وهو سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه
کان سمع من وراء الحجاب لا بالمشافهة والقرب بان یکون راوی احدهما قریبا من المروی عنه حین سماع الروایة
عنه والآخر بعیدا بحیث یتفاوت بالبعد السماع عادة فیرجح الاول علی الثانی کما رجح روایة ابن عمر ان رسول الله صلعم
افرد بالتلبیة علی روایة غیره انه ثنی بها فان ابن عمر کان تحت ناقته صلعم علی ما روی والجزم ای یقدم روایة من نقل علی
سبیل الجزم انه صلعم قال کذا علی روایة من قال علی سبیل الظن انه صلعم قال کذا فروایة الجازم ترجح علی غیره والحفظ ای
یرجح روایة من حفظ الخبر من ظهر القلب علی روایة من اعتمد علی الکتابة لان اشتباه الغلط والنسیان اقل فی
الحفظ والتذکر بالنسبة الی الکتابة ومخالطة العلماء او المحدثین او العلماء مطلقا فان من یخالط العلماء ویجالسهم
یحصل له استعداد التفهم والتفطن فیکون الظن الحاصل به اقوی من الحاصل بغیره فیقدم الراوی المخالط المجالس لهم
علی غیره والتحمل بالغا ای یرجح روایة من تحملها حالة البلوغ علی من تحملها حالة الصبی ورواها بعد البلوغ فان من
تحمل الحدیث فی حالة البلوغ یکون الاعتماد علی ضبطه اکثر ممن تحمل فی حالة الصغر وعدم التباس الاسم بضعیف او
مجهول ای لا یکون الراوی ملتبس الاسم بمن ضعف روایته او بمن هو مجهول حاله کابی بصیر فانه ملتبس فی معلوم الحال
ومجهوله ومعلوم العدالة وغیره وبالجملة فیقدم روایة من لیس مشتبه الاسم علی من هو کذلک فصل ما مر کان الترجیح
بحسب السند واما الترجیح بحسب المتن فهو ایضا بوجوه اشار الیه بقوله فالمسند ای الحدیث المسند هو الذی
ذکر سلسلة رواته الی المعصوم یقدم علی الخبر المرسل وهو الذی سقط من اسناده راو واحد او اکثر وانما رجح
المسند علی المرسل لاحتمال عدم عدالة الراوی الذی سقط من الاسناد فیضعف الظن به الا خبر من یعلم انه
لا یرسل الا عن ثقة وقد مر البحث فیه فی بحث الاخبار فتذکر والمقدم المقرو علی المسموع لهذه العبارة محملان
الاول ان یکون المعنی یرجح المقرو علی الشیخ بان یقرأ التلمیذ ویسمعه الشیخ علی المسموع منه بان یقرأ الشیخ ویسمعه
التلمیذ والثانی ان یراد بالمقرو مقرو الشیخ ای ما قرأه الشیخ وسمعه التلمیذ یقدم علی المسموع ای مسموع الشیخ بان
یقرأ التلمیذ ویسمعه الشیخ والمعنی الاول مخالف لما مر من ان اعلی انواع التحمل السماع من الشیخ فتعین الثانی

يقدم المسموع من الاصل اى من المعصوم كان يقول الراوى سمعت اباجعفر ع يقول كذا على المشتبه بالمسموع
وغيره كان يقول الراوى عن الصادق ع فانه مشتبه بل الراوى نفسه سمع عنه ع او سمع الراوى عمن سمع عنه ع ويرجح المؤكد
اى الخبر الذى يتاكد دلالته سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتغليظ كما
فى بعض اخبار القصر قصّر فان لم تفعل فقد خالفت الله ورسوله على العادى اى الخبر الخالى عن التاكيد وكذا الحقيقة
اى ما كان دلالته بعنوان الحقيقة يرجح على المجاز اى ما كان دلالته بعنوان المجاز وكذا اقربه اى ما كان بعنوان
المجاز الاقرب يرجح على البعيد اى ما كان بعنوان المجاز الابعد ويقدم اقلّه اى اقل المجاز بان يكون فى
الخبر مجاز واحد على اكثره اى المجاز بان يكون فيه مجازان او ازيد وهو اى المجاز يرجح على المشترك لان المجاز خير
من الاشتراك والخبر الخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله قطعيا بخلاف العام فان دلالته محتملة
اذ ما من عام الا وقد خص وغير المخصص يرجح عليه اى على المخصص لان العام المخصص اختلف فى حجيته بتضعيف
الاحتمال وهذا بخلاف العام الغير المخصص الباقى على عمومه ويرجح الفصيح على غيره من الركيك لبعيد من الاحتمال لان
الشارع لا يتكلم بالالفاظ البعيدة عن الاستعمال فانه افصح فصحاء العرب فالظن يقوى بالفصيح لا يقدم الافصح عليه اى على الفصيح لان الفصيح لا يلزم
ان يكون كل كلامه افصح ولا يعتبر الافصحية ايضا كما عن العلامة فى التهذيب والتحقيق ان الائمة كان بناؤهم فى بيان
الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم بل عصمتهم يقتضى تكلمهم
مع الناس بسياق واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم اذا كان احد الخبرين
مشتملا على فصاحة يستبعد صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وغيرها من الخطب
والادعية فلا ريب انه من المرجحات لقوى الظن بها وبالجملة للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز
وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل منه رتبة هو ما لا يصدر من غير المعصوم كنهج البلاغة والصحيفة السجادية الى غير ذلك
من المراتب ونحو الخبر الفصيح بفصاحة بعض هذه المراتب خلاف الاحتمال مما يظن بعدم صدوره من المعصوم فاذا ورد احد الخبرين متصفا
بهذه المرتبة الاخيرة فلا ريب فى مرجحيته بكلها احقق بعض محققى المتاخرين واذا عرفت هذا فاعلم انه لا
احتياج للمجتهد الى علم المعانى والبيان الا فى الجملة مما يتميز به الركيك عن غيره والمنطوق يقدم على المفهوم لكون
دلالة المنطوق اقوى من دلالة المفهوم كما لا يخفى ومفهوم الموافقة يرجح على مفهوم المخالفة لارجحية مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
لان مفهوم المخالفة لم يقل به بعض من قال بمفهوم الموافقة والخبر الدال بدلالة الاقتضاء يقدم على الدال
بدلالة الاشارة والايماء وهو ظاهر لان دلالة الاقتضاء مقصودة بايراد اللفظ ودلالة الاشارة انما تفهم التزاما عرفت

في علته ومتضمن التعليل اي الخبر الذي يشتمل على تعليل الحكم يقدم على عدمه اي ما لم يتضمن على التعليل لان ذكر التعليل اكثر اطمينانا بالنسبة الى غيره ولانه يفضي الى المطلوب بسهولة والخبر المنقول بلفظه من غير تغيير في الالفاظ يقدم على ما بمعناه اي على الخبر الذي نقل بالمعنى لان المنقول باللفظ ابعد من تطرق احتمال الخطاء من المنقول بمعناه و قال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وضعف ذلك بان تلك المعرفة شرط جواز النقل بالمعنى لاشتراط المساوات والعام المخصص يقدم على الخاص المؤول لحدوث الضعف بسبب التاويل ولان تخصيص العام كثير وتاويل الخاص قليل فصل واما الترجيح بحسب المدلول فالتحريم يقدم على الاباحة اي اذا ورد الخبران المتعارضان مدلول احدهما التحريم وثانيهما الاباحة فيرجح ما مدلوله التحريم اذ على تقدير العمل بالتحريم يلزم ترك المباح وليس في ترك المباح خوف العقاب بخلاف ما لو عمل على الاباحة فيلزم فيه ارتكاب الحرام وفيه خوف العقاب فيكون القول بالتحريم اولى من القول بالمباح عقلا ايضا ولقوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام والخبر الذي مدلوله الاثبات يرجح على الذي مدلوله النفي كخبر بلال ان النبي ص دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل فيقدم الاول على الثاني قيل هذا الترجيح منقول من جمهور العلماء ولان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان الاثبات يثبت فعلا زائدا وانه تاسيس بخلاف النفي فانه ايضاح للعدم الاصلي وما اي الخبر الذي تضمن درء الحد ودفعه يقدم على الخبر الموجب له لما فيه من اليسر ونفي العسر والحرج المامور من الشارع ولان الحد فيه ضرر والضرر منفي والخبر المتضمن على العتق اي عتق العبد مقدم على عدمه اي عدم العتق لو الحمل على العتق مؤيد بالاصل لان الاصل عدم الرقية واما الترجيح بحسب الخارج فالمعتضد بغيره اي الخبر الذي اعتضد بغيره من الادلة وغيرها يرجح على عدمه اي الذي لم يعتضد بغيره لظهور قوة الظن في جانب المعتضد كما لو كان احدهما معتضدا بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة ع وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للمتقدمين والاخر موافقا للمتاخرين ولتعارض الشهرتان فان اقدمية القدماء و قرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم لسبق القدماء وقرب عهدهم وتبحرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اختفاء الحق لاقتفاء سالف الزمان ولما ظهر الحال فجعله بالتدريج المتاخرون فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتاخرين فلا بد من التامل والتفحص في ذلك ليحصل ان الملاء على حصول الظن

وہو تابع للمقامات والشہرۃ کالاجماع ینقسم الی الظنی والقطعی بالاطلاع علیہا کما صرح بہ بعض المحققین فی کذا اذا کان احدہما اعضد
اقوی من الآخر فیرجح المعتضد بالاقوی علی غیرہ والیہ اشار بقولہ وما ای الخبر الذی عاضدہ اظہر ای یکون معتضدا
بالاظہر یرجح علی ما معتضدہ لیس کذلک وما مذکور سبب الورود ای الخبر الذی سبب ورودہ مذکور یرجح علی ما لم یذکر
فیہ ذلک لدلالۃ ذکر السبب علی الاہتمام بالسبب وما ای الخبر الذی عمل بہ الاعلمون یقدم علی الذی عمل بہ العالمون
لان الاعلم اعرف بمواضع الخلل ودقائق الادلۃ فیقوی الظن بہ وما ای الخبر الذی دلیل تاویلہ ارجح یقدم علی ما لیس
کذلک لظہور قوۃ الظن بذلک وترکب المرجحات مثنی وثلاث ورباع فصاعدا ای اذا کان احد الخبرین مشتملا علی
مرجحین او ازید وثانیہما علی مرجح واحد مثلا او کان کلاہما مشتملین علی مرجحین او ازید لکن مرجحات احدہما اقوی من
مرجحات الآخر فلتبع علی صیغۃ الامر منہا ای من المرجحات ما ہو الاقوی والرجح ما ہو اقرب الی التقوی لقولہ تعالی
تزودوا فان خیر الزاد التقوی والحمد للہ علی نعمائہ المتوالیۃ المتتالیۃ والصلوۃ علی سید رسلہ واشرف انبیائہ
واولیائہ علی الذی علی علی کتف النبی وقمع بنیان الکفر عن اصلہ فصارہباء منثورا اللہم احشرنا مع موالینا
بحق محمد وآلہ الموالی قد فرغ من نقلہ الی البیاض مؤلفہ اقل العباد عملا واکثرہم رجاء اولاء المعتصم باذیال
الائمۃ المعصومین سلام اللہ علیہم اجمعین الراجی شفاعتہم یوم الدین ابو الحسن علی بن السید نقی الرضوی
جعل آخرتہ خیرا من دنیاہ وبلغہ الی ما یتمناہ ویوم السبت آخر العشرۃ الاولی من الشہر الثانی
من السنۃ الخامسۃ من العشر العاشر من المائۃ الثالثۃ من الالف الثانی من الہجرۃ النبویۃ
علی صاحبہا الالاف التسلیم والتحیۃ مبسملا وحامدا ومصلیا ومسلما اللہم بارک لی فی اموری للدنیا
والآخرۃ بحق محمد وآلہ الکرام البررۃ

قد وقع الفراغ عن طبع ہذا الکتاب المستطاب ... سنۃ ... صفر ١٣١٢ھ



فہرست کتب مؤلفہ شارح مدظلہ

اسحاف الملول شرح زبدۃ الاصول	سواء السبیل شرح زاد قلیل در بحث توحید وعدل	حل المغلقات شرح سبع معلقہ	ذکوتیہ	اقامۃ البرہان علی حلۃ الخمر والقلیان
اذانیہ	ارشاد المبتدئین در آداب تعلیم وتعلم	احسن المواعظ دو جلد اول در مواعظ ثانی در مصائب	نہاریہ شرح ساعتیہ در صرف	


MAAB 1431
maablib.org